CARLES FEIXA PÀMPOLS (Lleida, 1962) se dedica desde hace tiempo al estudio antropológico de las culturas juveniles. Formado en la Universitat de Barcelona, donde se doctoró en 1990 con una tesis sobre la historia oral de la juventud desde la guerra civil hasta el presente, ha aprendido a conocer el planeta de las llamadas tribus urbanas a partir de sendas experiencias de campo en Cataluña y en México (donde tuvo ocasión de descubrir el mundo de los chavos banda), así como de diversas estancias en las universidades de Roma, California en Berkeley y París. Entre sus publicaciones pueden destacarse los siguientes libros: *La tribu juvenil* (1988); *La ciutat llunyana* (1991); *La ciudad en la antropología mexicana* (1992); y *La joventut com a metàfora* (1993). En la actualidad enseña Antropología e Historia de la Juventud en la Universitat de Lleida.

Carles Feixa

DE JÓVENES, BANDAS Y TRIBUS

Antropología de la juventud

EDITORIAL ARIEL, S. A.
BARCELONA

cultura Libre

1.ª edición: marzo 1998
2.ª edición: marzo 1999

ISBN: 84-344-1176-8

Depósito legal: B. 12.828 - 1999

Impreso en España

1999. – Talleres HUROPE, S. L.
Lima, 3 bis - 08030 Barcelona

PREFACIO

Vivimos en una época efervescente. La «barbarización» está en el aire de los tiempos. Para decirlo en términos más clásicos, las grandes estructuras que habían conformado el vínculo social moderno están, cada vez más, saturadas. El contacto está hoy bien establecido. Fue precisamente para poner de relieve estos cambios por lo que, ya hace más de diez años, presté atención a este «tiempo de las tribus» que se perfilaba en nuestras sociedades.[1] *Numerosos son los estudios en esta dirección que, sobre grupos musicales, deportivos, sexuales, religiosos, hacen resaltar el carácter tribal que reviste la posmodernidad naciente.*

El trabajo de Carles Feixa se inscribe en esta perspectiva. Con precisión, erudición, sentido de la oportunidad y agudeza de análisis, su antropología de la juventud muestra bien el estrecho vínculo que existe entre las micro-agregaciones contemporáneas, la cultura juvenil y la postmodernidad. Pues es de la cultura de lo que se trata y Carles Feixa lo describe con notable precisión. Aunque se perciba en un estado naciente, o más bien porque se percibe en un estado naciente, es un síntoma de la socialidad venidera. La vida, en su aspecto estocástico, es una sucesión de ensayos-errores, cuya sorprendente coherencia solo se percibe a posteriori. *El acto*

1. M. Maffesoli, *Le Temps des tribus*, 1986, trad. castellana *El Tiempo de la tribus*, Icaria, Barcelona, 1990. Para sus aplicaciones, *cf.* los estudios realizados en el CEAQ (Centre d'Études sur l'Actuel et le Quotidien, Université de Paris 5).

de conocimiento participa de una hermosa coherencia. Luego es preciso saber escapar de los dogmas teóricos establecidos y de otros catecismos bien pensantes. He dicho a menudo que el pensamiento debe ser elevado si quiere estar a la altura del desafío que nos lanza este fin de siglo.

Y me parece que Carles Feixa, a través de las nociones de estilo, territorio, tribu, y otras metáforas del mismo orden, pone correctamente de relieve este «orgiasmo» que sobrepasa la concepción utilitaria o funcional que fue la marca de la modernidad.[2] *En suma, muestra bien que el vínculo social no es ya simplemente contractual, sino que en buena medida integra aquello que Max Weber llamaba lo «no-racional» y V. Pareto lo «no-lógico».*

Las tribus posmodernas son «cementerios» para una ética estética: la del afecto, la del sentimiento de pertenencia. Es posible que todo ello presida el alumbramiento de una nueva manera de «estar juntos». Es posible que se asista a la emergencia de un verdadero ideal comunitario. Es una hipótesis plausible, y el bello libro de Feixa apunta varios elementos en esta dirección.

MICHEL MAFFESOLI

Sorbonne, 12-II-98

2. Me permito aquí remitir a mis libros. M. Maffesoli, *De la orgía* (1982), Ariel, Barcelona, 1996 y *Elogio de la razón sensible* (1996), Paidós, Barcelona, 1997.

PRESENTACIÓN

Nosotros somos el futuro.
Tu futuro de carne y huesos.

THE SEX PISTOLS

En el principio fue el verbo de los Sex Pistols. Y el verbo se hizo música y la música se hizo carne y habitó entre nosotros. Todo sucedió en Londres, un caluroso verano de 1976. Meses atrás, las revistas musicales habían descubierto una banda rocanrolera que hacía una música estridente, sincopada, excéntrica. Se llamaban los Pistolas Sexuales y estarían liderados por dos muchachos con apodos igualmente provocativos: Johnny Rotten y Sid Vicious (el Podrido y el Vicioso). Su actitud insolente, sus canciones obscenas, sus atuendos desgarrados y sus sonidos arrítmicos habían de componer un imaginario tan fascinante como repugnante, que pronto atrajo la atención de millares de jóvenes urbanos desempleados y de decenas de reporteros de periódicos amarillos. Había nacido el punk (literalmente: basura, porquería, mierda).

Tras la explosión estival de los Pistols, en los barrios sudoccidentales de Londres y en torno a King's Road, el nuevo estilo se empezó a extender como un reguero de pólvora. Su estética grotesca, su ética nihilista reflejaban perfectamente (aunque fuera de manera distorsionada) los miedos sociales emergentes en Gran Bretaña a mediados de los

setenta: recesión y desencanto. Dos años más tarde, tras su gira americana, los Sex Pistols anunciaron su disolución (el manager, *Malcom McLaren, lo justificó diciendo que ya no podían romper moldes porque se habían convertido en un «excelente grupo de rock & roll»). Pero al mismo tiempo que el punk como música languidecía, el punk como estética y como estilo de vida empezaba a difundirse universalmente: con los vientos de la crisis, la provocación como bandera, un atuendo espectacular y un sonido que recuperaba «la chispa rebelde del rock & roll», pronto surgieron punks en Milán, Zagreb, Euskadi, Tokio, San Francisco y México D. F.*

A finales de los setenta, unos años después de la explosión punk británica, Pablo, un chavo mexicano, escucha por primera vez a los Sex Pistols en la escuela donde estudia la secundaria. Apenas tiene diez años y vive en ciudad Nezahualcóyotl (más conocida como Neza York), uno de los mayores suburbios del área conurbada de la ciudad de México. Desde que murió su padre se siente triste y aspira a convertir su ira en acción. Hacia 1981, tras ver una pintada en su barrio, entra a formar parte de una de las bandas más famosa de su localidad: los Mierdas Punks (una de las acepciones de punk es precisamente «mierda»). Sus nuevos compañeros le rebautizan como el Podrido (en parte, por su aspecto desaliñado y sucio, en parte por su identificación con Johnny Rotten, el líder de los Pistols). El nuevo estilo le va como anillo al dedo: expresa su amargura de vivir, le permite inventar su forma de vestir, le vincula a chavos de su edad y refleja directamente las duras condiciones de existencia de su barrio y de su clase. En esta primera etapa, el mensaje que se filtra es básicamente el de la autodestrucción: imitando a los Pistols, el Podrido va a los basureros a vestirse, se hace cortes en el cuerpo, se pelea con otras bandas en riñas violentas y se droga con cemento (simultáneamente, sobrevive con mil «chambas»: tragafuegos, camionero, obrero fabril, luchador enmascarado). Pero a mediados de la década se introducen otros lemas: anarquía, protesta y creación cultural. Gracias al Chopo, el mercado contracultural que cada semana reúne a la banda rocanrolera mexicana, se conecta con otra gente y empieza a escuchar otros sonidos: hardcore y punk radical vasco (La Polla Récords, Kortatu, Eskorbuto). Y le entra a la onda creativa: fanzines, radios libres, vídeos, murales, poesías.

A principios de los ochenta, casi al mismo tiempo que Pablo se hace Mierda Punk en Neza, un joven de dieciséis años que llamaré Félix, residente en un barrio obrero de Lleida, una ciudad media del interior de Cataluña, escucha en Radio 3 a La Polla Récords y se siente identificado con esa música electrizante que rezuma rebeldía y sinceridad. También vive sin su padre, está estudiando la secundaria y empieza a preocuparse por el trabajo y por el paro. Pronto tiene el primer conflicto religioso con su madre: ¡mientras a ella le gusta Estrellita Castro, él empieza a poner a toda pastilla a los Sex Pistols! Desde siempre ha formado parte de pandillas de barrio, se considera ácrata y contestatario y le van las movidas alternativas (ha participado en fanzines, radios libres y se acaba de declarar objetor de conciencia). Además, siente pasión por el rock y en anteriores etapas de su vida se ha relacionado con hippies, con heavies y con skins. Como joven de clase obrera, experimenta en carne propia la amenaza de la crisis. Así que la ética y la estética del punk le van de perlas para conectar los puntos más oscuros de su «mutante» personalidad.

¿Por qué se encarnó el verbo de los Sex Pistols en el Londres del 76? ¿Por qué resonaba su eco en lugares como Neza York y Lleida, cinco años después? ¿Qué oscuras galerías conectan personajes, músicas, ambientes, lugares y estilos tan alejados? Este ensayo versa sobre la cultura juvenil en general y sobre la cultura punk en particular, sobre sus articulaciones locales y sus conexiones transnacionales. La perspectiva adoptada es un tanto singular: las autobiografías de dos jóvenes que, en un momento de sus vidas, se identificaron como punks, nos han servido de hilo conductor. Pero antes de llegar a ellos visitaremos otros territorios juveniles distantes en el tiempo y en el espacio, tratando de esbozar el mapa de un país inexplorado: la antropología de la juventud.

Este libro recoge diversos materiales producidos a lo largo de más de una década dedicada al estudio antropológico de la juventud urbana. Desde que decidí escoger como tema de mi tesis de licenciatura, en el lejano curso de 1985, un ensayo de etnología de la juventud en Lleida (muy a pesar de la opi-

nión de algunos de mis profesores, que lo consideraban un tema «menor»), me he esforzado repetidamente en defender la legitimidad de explorar el planeta juvenil. La presentación de la citada tesina (1985), una corta y fructífera estancia en la Università degli Studi di Roma (1986), la elaboración de una tesis doctoral sobre la historia oral de las culturas juveniles en Cataluña (1990), y una intensa investigación de campo con bandas juveniles en el área metropolitana de México (1991), fueron los principales hitos de este viaje. Tras unos años de interludio, dedicados a resolver algunas cuestiones académicas más o menos gratificantes, dos recientes estancias en Berkeley (1996) y París (1997) me han permitido volver a poner el hilo en la aguja de mi cuaderno de viaje.

*Ciertamente, la escasez de literatura científica sobre la antropología de la juventud puede plantear algunas dudas sobre la relevancia de una aproximación de esta naturaleza. ¿Tiene algo que aportar la antropología a la comprensión de la juventud? ¿Tiene algo que aportar el estudio de la juventud al desarrollo de la antropología? Dado el predominio de psicólogos y sociólogos en las investigaciones sobre la juventud y dado el predominio de otros intereses temáticos en la antropología contemporánea, uno puede estar tentado de contestar negativamente a ambas cuestiones. Sin embargo, las aproximaciones de antropólogos en este escenario son mucho más numerosas, y tienen una historia mucho más larga, de lo que parece a primera vista. Se olvida a menudo que uno de los libros más famosos de la antropología clásica tiene por objeto el estudio de la relación entre adolescencia, sexualidad y cultura en una sociedad primitiva (*Coming of Age in Samoa*, de Margaret Mead, 1928). Y que una obra pionera de la antropología urbana está dedicada al fenómeno de las bandas juveniles en Boston (*Sreet-Corner Society*, de William Foote Whyte, 1943). Y también se olvida que una de las etnografías más influyentes en el debate reciente sobre la antropología posmoderna se centra en el universo cultural de un grupo de adolescentes británicos de clase obrera (*Learning to Labor*, de Paul Willis, 1977). De hecho, la edad, la generación, los ritos de paso y el ciclo vital han sido siempre temas focales en el trabajo de campo de los antropólogos dedicados al estudio de las sociedades llamadas primitivas,*

aunque los académicos no siempre han sido capaces de darse cuenta de la importancia que estos aspectos continúan teniendo en las sociedades llamadas complejas.

Desde mi punto de vista, el objeto de una antropología de la juventud apunta a una doble dirección: en primer lugar al estudio de la construcción cultural de la juventud (es decir, de las formas mediante las cuales cada sociedad modela las maneras de ser joven); en segundo lugar, al estudio de la construcción juvenil de la cultura (es decir, de las formas mediante las cuales los jóvenes participan en los procesos de creación y circulación culturales). El primer camino, mucho más trillado, se centra en el impacto de las instituciones adultas sobre el mundo juvenil, y puede conducir al estudio transcultural de la juventud y a la crítica de las visiones etnocéntricas y ahistóricas que predominan en buena parte de la literatura académica sobre la misma. El segundo camino, mucho menos explorado, se centra en la influencia del mundo juvenil sobre la sociedad en su conjunto, y conduce al estudio de las microculturas juveniles, entendidas como manifestación de la capacidad creativa y no solamente imitativa de los jóvenes. Ambas perspectivas están contempladas en este ensayo.

El libro, estructurado en siete capítulos, traza una especie de «guía de viaje» sobre la antropología de las culturas juveniles, que va de lo más general a lo más concreto, de lo teórico a lo etnográfico, de la historia social a las historias de vida. El primer capítulo plantea un recorrido transcultural por la noción de juventud, de los púberes de las sociedades primitivas a los postadolescentes del mundo contemporáneo. El segundo capítulo presenta algunos de los principales estilos juveniles surgidos a lo largo del siglo XX, en relación con los modelos teóricos elaborados desde las ciencias sociales para interpretarlos. El tercer capítulo propone un modelo analítico para el estudio antropológico de las culturas juveniles, que cristalizan en la metáfora del reloj de arena. Los dos siguientes capítulos, de carácter etnográfico, ilustran estas perspectivas teóricas con materiales fruto de investigaciones sobre el terreno realizadas en Cataluña y en México, comparando las condiciones sociales y las imágenes culturales de las tribus urbanas y de los chavos banda. El sexto capítulo

relata la visita al planeta punk, a manera de introducción a las historias de vida de Félix y de Pablo, dos jóvenes cuyo relato oral sirve para ilustrar y replantear, desde una perspectiva microsocial, las formas y los contenidos de las culturas juveniles, y que constituyen los dos capítulos que cierran el libro. Un glosario y un vocabulario pueden servir como diccionario de urgencias para el viajero-lector, que puede tener dificultades en comprender el esotérico lenguaje que se habla en estas galaxias. Algunos capítulos han sido editados con anterioridad en publicaciones de difícil acceso, o provienen de textos en catalán. Todos han sido revisados y reescritos para esta ocasión.

No me gustaría acabar sin dejar constancia de mi agradecimiento a algunas instituciones y personas que han hecho posible la publicación de este ensayo. El Ayuntamiento de Lleida, la Secretaria General de Joventut de la Generalitat de Catalunya y la Fundació Jaume Bofill financiaron diversas fases de la investigación; la Comissió Interdepartamental de Recerca i Innovació Tecnològica (CIRIT) me concedió una beca para hacer una estancia de nueve meses en México, donde me acogió el Centro de Investigaciones y Estudios Avanzados en Antropología Social (CIESAS), completada posteriormente con otra estancia en la Universidad de California en Berkeley, donde pude disfrutar de la amabilidad de Stanley Brandes; más recientemente, la Universitat de Lleida me otorgó otra ayuda para realizar una estancia en la Universidad de París V (Sorbona), *respondiendo a una invitación del profesor Michel Maffesoli, donde acabé de preparar este manuscrito. Pepita y Carme Feixa, Jaume Esteban, Vincenzo Padiglione, Massimo Canevacci, Clara Gallini, Gérard Lutte, Ricard Vinyes, Josepa Cucó, Dolores Juliano, Teresa San Román, Joan Josep Pujadas, Danielle Provansal, Encarnación Aguilar, Francisco Ferrándiz, Chun Gaudens, Michèlle de la Pradelle, Marc Augé y Ruben Oliven me brindaron su ayuda en diversas fases de la investigación; José Antonio Flores, Laura Hernández, Emmanuelle Lallement, Rossana Reguillo, Jorge Cano, el E.T., Margarita, la Zappa, el Ardilla, el Colectivo Caótico y los Diablillos compartieron conmigo el descubrimiento de los chavos banda; mi mujer, Montserrat, no sólo criticó la última versión del manuscrito, sino que me acompañó en buena parte del viaje (fue ella quien recogió uno de los relatos más estremecedores sobre las chavas banda). Mis estudiantes de antropología en la Universitat de Lleida, a lo largo de estos años, con quienes he compartido periódicas visitas a «antros» nocturnos, me han enseñado mucho sobre las nuevas tendencias de las culturas juveniles, aunque no siempre haya podido reflejar su influencia en el texto. En especial, quiero expresar mi deuda con Oriol Romaní, que desde el principio ha dirigido con libertad mis pasos en esta intrincada selva de los símbolos, con Joan Prat, que me animó a publicar el ensayo cuando ya lo había guardado en el baúl de los recuerdos, y con Maritza Urteaga, mi cuate peruano-chilanga, que con gran generosidad y lucidez orientó mi viaje al interior de la banda y me mantuvo al tanto, desde la distancia, de la actualidad mexicana. Por supuesto, Félix y el Podrido no sólo me contaron sus vidas: también fueron y siguen siendo —ahora y con sus respectivas compañeras— entrañables amigos. Ambos pueden legítimamente considerarse coautores de este texto.*

Al séptimo día, el Señor descansó y Sid Vicious ascendió al purgatorio. Los Sex Pistols resucitaron ya maduros como hombres de negocios posmodernos (estuve a punto de verlos tocar en San Francisco, durante su revival mundial, y en mi última visita al Distrito Federal, donde debían haber actuado en septiembre del 96, aunque al final no acudieron a la cita). Nuevas generaciones punks surgieron en Lleida y en México (aunque sus vínculos con sus antecesores fueran más estéticos que éticos). Mientras tanto, Pablo y Félix se independizaron con sus parejas y atenuaron la rebeldía de su adolescencia. Antes de hacerlo, tuvieron ocasión de evocar conmigo sus días de juventud. Tal como me los contaron los he transcrito, para que el miedo al futuro no borre sus huellas, para que quede testimonio de sus vidas. De sus vidas de punk.

México, septiembre de 1996 - París, mayo de 1997

CAPÍTULO I

DE PÚBERES, EFEBOS, MOZOS Y MUCHACHOS

Somos jóvenes, amor,
somos jóvenes los dos,
es fantástico vivir
y poder cantar así.
Somos jóvenes, amor,
somos jóvenes los dos,
y esa juventud ha de perdurar
como el cielo azul y el mar.

DÚO DINÁMICO, *Somos jóvenes*

¿Es universal la juventud?

La adolescencia es como un segundo nacimiento, pues es entonces cuando surgen los rasgos humanos más elevados y completos. Las cualidades del cuerpo y de la mente que emergen son completamente nuevas. El niño se remonta a un pasado remoto; el adolescente es neo-atávico, y en él las últimas adquisiciones de la raza se hacen lentamente preponderantes. El desarrollo es menos gradual y más irregular, reminiscencia de algún período antiguo de tempestad y estímulo, cuando se rompieron las viejas amarras y se alcanzó un nivel superior (Hall, 1915 [1904]: XIII).

Cuando pensamos en las dificultades de la infancia y de la adolescencia, las consideramos inevitables períodos de adaptación por los cuales todos hemos de pasar... Los resul-

> tados de esta seria investigación confirman la sospecha largamente alimentada por los antropólogos sobre el hecho de que mucho de lo que atribuimos a la naturaleza humana no es más que una reacción frente a las restricciones que nos impone nuestra civilización (Boas, citado en Mead, 1985: 12-13).

Entendida como la fase de la vida individual comprendida entre la pubertad fisiológica (una condición «natural») y el reconocimiento del estatus adulto (una condición «cultural»), la juventud ha sido vista como una condición universal, una fase del desarrollo humano que se encontraría en todas las sociedades y momentos históricos. Según esta perspectiva, la necesidad de un período de preparación entre la dependencia infantil y la plena inserción social, así como las crisis y conflictos que caracterizarían a este grupo de edad, estarían determinados por la naturaleza de la especie humana. Estas teorías, dominantes todavía hoy en el sentido común, fueron formuladas por primera vez en 1904 por G. Stanley Hall, un psicólogo estadounidense, en su monumental *Adolescence: Its Psychology, and its Relations to Physiology, Anthropology, Sociology, Sex, Crime, Religion and Education*. Se trata del primer compendio académico sobre la cuestión, que desde entonces se ha considerado como la obra que vino a «descubrir» y a dar legitimidad científica a una realidad social emergente. Hall caracterizaba la adolescencia como una etapa de «tempestad y estímulo» *(storm and stress)*, noción inspirada en el *sturm und drang* romántico. Esta turbulencia emocional, al tener una base biológica, convertía a la adolescencia en un estadio inevitable del desarrollo humano. Influido por el darwinismo, Hall elaboró la llamada teoría de la recapitulación, según la cual la estructura genética de la personalidad lleva incorporada la historia del género humano. La adolescencia, que se extiende de los 12 a los 22-25 años, correspondería a una etapa prehistórica de turbulencia y transición, marcada por migraciones de masa, guerras y culto de los héroes. Esta fase estaría dominada por las fuerzas del instinto que, para calmarse, reclaman un período largo durante el cual los jóvenes no han de ser obligados a comportarse como adultos porque se hallan en un estadio intermedio entre el «salvajismo» y la «civilización». La obra de Hall tuvo una enorme influencia, al difundir una imagen positiva de la adolescencia como etapa de moratoria social y de crisis, convenciendo a los educadores de la necesidad de dejar que «los jóvenes fueran jóvenes». En realidad, Hall no hacía más que racionalizar la emergencia de la juventud en los países occidentales, como etapa de semidependencia, proceso que se extendió a finales de siglo XIX en conexión con el impacto social de la segunda revolución industrial y la expulsión de los jóvenes del mercado de trabajo (Gillis, 1981; Lutte, 1992).

Cuando Margaret Mead inició su trabajo de campo en Samoa, en 1925, estas ideas estaban muy en boga entre los educadores estadounidenses. De hecho, su célebre libro sobre la adolescencia en una sociedad primitiva (*Coming of Age in Samoa*, 1928) puede interpretarse como un intento de refutar las teorías de Hall, mostrando que no en todas las culturas la adolescencia debía verse como la fase de crisis que el psicólogo había generalizado a partir del caso de los jóvenes en Estados Unidos. Ya en el prólogo de Boas, el maestro de Mead, se explicita el objetivo básico, congruente con la escuela del particularismo histórico, de criticar al etnocentrismo de la teoría psicológica. Según Mead, entre las adolescentes samoanas «la adolescencia no representaba un período de crisis o tensión sino, por el contrario, el desenvolvimiento armónico de un conjunto de intereses y actividades que maduraban lentamente» (Mead, 1985: 153). Muchos años después, Derek Freeman (1983) pondría en cuestión las aserciones básicas de Mead: la antropóloga había ofrecido una imagen demasiado idílica de la cultura samoana, condicionada por sus propios presupuestos ideológicos y por las limitaciones del trabajo de campo (fragmentario y con un precario conocimiento de la lengua). Para Freeman, la conflictividad y la tensión no estaban ausentes de la vida de las adolescentes samoanas, a causa de su situación de dependencia familiar y de la jerarquía social imperante en Samoa. Pese a estas críticas, las interpelaciones iniciales de Mead (o más bien de

Boas) continúan siendo pertinentes: ¿puede considerarse la juventud como una condición natural? ¿Pueden generalizarse a otras culturas los rasgos esenciales de la juventud occidental contemporánea?

En una perspectiva antropológica, la juventud aparece como una «construcción cultural» relativa en el tiempo y en el espacio. Cada sociedad organiza la transición de la infancia a la vida adulta, aunque las formas y contenidos de esta transición son enormemente variables. Aunque este proceso tiene una base biológica, lo importante es la percepción social de estos cambios y sus repercusiones para la comunidad: no en todos los sitios significa lo mismo que a las muchachas les crezcan los pechos y a los muchachos el bigote. También los contenidos que se atribuyen a la juventud dependen de los valores asociados a este grupo de edad y de los ritos que marcan sus límites. Ello explica que no todas las sociedades reconozcan un estadio nítidamente diferenciado entre la dependencia infantil y la autonomía adulta. Para que exista la juventud, deben existir, por una parte, una serie de condiciones sociales (es decir, normas, comportamientos e instituciones que distingan a los jóvenes de otros grupos de edad) y, por otra parte, una serie de imágenes culturales (es decir, valores, atributos y ritos asociados específicamente a los jóvenes). Tanto unas como otras dependen de la estructura social en su conjunto, es decir, de las formas de subsistencia, las instituciones políticas y las cosmovisiones ideológicas que predominan en cada tipo de sociedad.

La enorme diversidad de situaciones pueden agruparse en cinco grandes modelos de juventud, que corresponden a otros tantos tipos distintos de sociedad: los «púberes» de las sociedades primitivas sin Estado; los «efebos» de los Estados antiguos; los «mozos» de las sociedades campesinas preindustriales; los «muchachos» de la primera industrialización; y los «jóvenes» de las modernas sociedades postindustriales. No se trata de modelos unívocos, sino más bien de «tipos ideales» que sirven para ordenar la heterogeneidad de los datos etnográficos e históricos. En cada caso deben combinarse con otras estratificaciones internas (como las geográficas, históricas, étnicas, sociales

y de género). Estas últimas distinciones —las de género— merecen una atención particular, pues acceder a la vida adulta nunca ha significado lo mismo para los hombres, para las mujeres, y para los que se adscriben a un «tercer sexo». De hecho, la transición juvenil es esencialmente un proceso de identificación con un determinado género, aunque a menudo se haya confundido con un proceso de emancipación familiar, económica e ideológica que históricamente ha sido privilegio casi exclusivo de los varones (y aun de los pertenecientes a determinados estratos sociales). Ello explica por qué, hasta fechas muy recientes, las imágenes sociales predominantes de la juventud se hayan asociado inconscientemente a las de la juventud masculina. Para describir las características de estos cinco modelos de juventud hemos optado por presentar una serie de ejemplos etnográficos, que muestran la enorme plasticidad en el espacio y en el tiempo que reviste la transición a la vida adulta.

Púberes. La juventud en sociedades primitivas

> Para los pigmeos, el *elima* no es sólo un rito de pubertad consagrado a las jóvenes; es una celebración de la edad adulta, y vale tanto para los varones como para las muchachas [...] En el *elima*, el varón tiene que demostrar valor considerable para abrirse paso hacia el interior de la casa [de las muchachas], después de haber sido invitado... Además, y para demostrar que es un hombre, el muchacho tiene que matar «un animal auténtico» (Turnbull, 1984: 206-207).

En *La selva esmeralda*, una película de John Boorman (1985), aparece el proceso de iniciación de un adolescente en una sociedad amazónica. El protagonista, Tommé, un menor blanco secuestrado cuando era un niño y que ahora vive en plena selva con una banda de cazadores-horticultores, ha llegado a la pubertad. Tras cazar su primer animal de gran talla (un mono) y empezar a flirtear con muchachas, su nuevo padre le dice: «Tú piensas que eres un hombre, pero te miro y sólo veo a un niño tonto. Ha llegado la hora de que mueras.» Morir significa pasar por el rito de paso que lo transformará en adulto. Para ello debe ingerir

un alucinógeno que le hace cambiar la percepción, a lo cual contribuye el período de aislamiento y ayuno que ha de pasar. Cuando despierta, su padre exclama: «Has vuelto a nacer. Ahora eres un hombre, has pasado de niño a hombre.» Ya puede pensar en casarse, tener hijos y participar en las actividades de los adultos. Se trata, como puede comprobarse, del mito del púber resucitado, vinculado a la visión de la adolescencia como un segundo nacimiento, que según Lévi-Strauss (1971) está muy presente en muchas sociedades primitivas, pues muestra la necesidad de no dejar al albedrío de la naturaleza el trascendental momento del ingreso en la vida adulta.

En el amplio abanico de sociedades «primitivas» —es decir, de sociedades segmentarias, sin Estado— no es fácil distinguir un modelo único de ciclo vital: de las pausadas transiciones de las adolescentes samoanas a las rígidas clasificaciones por clases de edad de algunas sociedades del África subsahariana, la duración y la misma existencia de la juventud es algo problemático. Lo único que comparten la mayoría de estas sociedades es el valor otorgado a la pubertad como linde fundamental en el curso de la vida, básico para la reproducción de la sociedad en su conjunto. Para los muchachos, la pubertad desencadena los procesos de maduración fisiológica que incrementan la fuerza muscular y que aseguran la formación de agentes productivos. Para las muchachas, la pubertad conlleva la formación de agentes reproductivos. Ambos procesos son esenciales para la supervivencia material y social del grupo. Ello explica que a menudo sean elaborados en términos rituales, mediante los llamados ritos de iniciación, que sirven para celebrar el ingreso de los individuos (casi siempre los muchachos, aunque también a veces las muchachas) en la sociedad, su reconocimiento como entidades «personales» y como miembros del grupo. A partir de ahí, las diferencias son notables: la iniciación puede coincidir con la pubertad fisiológica o ser muy posterior; puede comportar el acceso a la vida adulta de pleno derecho o bien el ingreso en un grupo de edad semidependiente previo al matrimonio. Las diferencias dependen de múltiples factores,

como las formas de subsistencia (caza-recolección, pastoreo, horticultura, agricultura intensiva) y las instituciones políticas (bandas, tribus, cacicazgos). En general, puede afirmarse que a mayor complejidad económica y política, mayores serán las posibilidades de una etapa de moratoria social equivalente estructuralmente a nuestra juventud.

Los pigmeos BaMbuti son una sociedad de cazadores-recolectores nómadas que habitan en la selva de Ituri (en la República Democrática de Congo, ex Zaire). Cuando fueron estudiados por Colin Turnbull (1960) el grupo se componía de unas 20 familias nucleares, distribuidas por diversos campamentos itinerantes, que se iban uniendo y separando a lo largo del año. Vecinos de los agricultores sedentarios bantúes, mantienen con ellos relaciones de intercambio y conflicto. Los pigmeos se dedican a recoger lo que la selva les ofrece (animales cazados con red o lanza, aves, frutos silvestres...). En muchas de estas tareas coopera toda la población, incluyendo a mujeres y niños. También la autoridad se distribuye de forma equitativa, sin que existan instituciones jerárquicas. Por ejemplo, cuando la banda decide trasladarse de un lugar a otro, todos tienen derecho a participar en las discusiones. Los niños se integran desde pequeños en las actividades de sus mayores, imitando a través del juego las rutinas laborales y ceremoniales. El fin de la infancia se celebra con el rito del *elima*. La ceremonia se realiza cuando a una muchacha le aparece la primera sangre menstrual. «El acontecimiento es un don para la comunidad, que lo recibe con gratitud y regocijo. Ahora la muchacha puede ser madre, porque puede tomar marido orgullosamente y con derecho» (Turnbull, 1984: 195). Entonces inicia un período de reclusión en una choza especial, acompañada de sus coetáneas y de una pariente mayor y respetada que les enseñará las artes y habilidades de la maternidad, así como las canciones que entonan las mujeres adultas. Después de un mes de cánticos y festejos, que incluyen incursiones en broma al campamento para atacar a los chicos, las muchachas se reintegran a la vida del grupo, que las considera ya mujeres maduras preparadas para el matrimonio.

En el caso de los muchachos, los cambios de la pubertad no son tan evidentes ni instantáneos. Deben demostrar su virilidad por otras vías. Ello lo consiguen de dos maneras. Por una parte, han de acostarse con una de las muchachas recluida en la cabaña del *elima*, para lo cual han de conseguir burlar la guardia permanente establecida por el grupo de muchachas y que les permitan acostarse con una de ellas. De hecho, el *elima* facilita que los varones y las jóvenes lleguen a conocerse íntimamente y tales amistades desembocan a menudo en el matrimonio. Por otra parte, el muchacho ha de matar un animal auténtico. No un animal pequeño, como podría hacerlo un niño, sino uno de los antílopes más grandes, o incluso un búfalo, lo cual demostrará no sólo que es capaz de alimentar a su propia familia, sino también de ayudar en la alimentación de los miembros más viejos del grupo. Para Turnbull, una vez el individuo ha adquirido las capacidades productivas y reproductivas, es admitido, sin más dilación, en el mundo de los adultos. A partir de ahora compartirá con ellos la caza, participará en los debates y en los rituales, aprenderá las canciones y saberes tradicionales, podrá tomar esposa y fundar un hogar.

A pesar de su atractivo, las descripciones de Turnbull no escapan a la tendencia a la idealización propias de una determinada visión romántica del primitivo. No siempre los ritos de paso son tan pacíficos ni las relaciones intergeneracionales tan plácidas. Diversos antropólogos marxistas franceses, por ejemplo, han mostrado las relaciones de autoridad y poder entre jóvenes y ancianos que se dan en comunidades cazadoras-recolectoras (Abelès y Collard, 1985). Y otros autores han discutido que la iniciación comporte un ingreso inmediato en la vida adulta (Zárraga, 1985). Lo que es evidente, sin embargo, es que en la mayor parte de sociedades primitivas no existe un largo estadio de transición previo a la plena inserción social, ni tampoco existe un conjunto de imágenes culturales que distingan claramente este grupo de edad de otros.

Un caso opuesto al de los pigmeos es el de las sociedades de pastores nómadas organizadas según rígidas estratificaciones en clases de edad, asociadas a menudo a actividades guerreras. El ejemplo más emblemático es, sin duda, el de los masai, que Bernardi (1985) ha considerado como modelo del sistema de clases de edad basado en la iniciación. El territorio masai precolonial se extendía en la frontera entre Kenya y Tanzania. Se trata de una confederación cultural de tribus políticamente autónomas, cuyo modo de vida se basaba en el pastoreo y que tenían fama de ser militarmente agresivas. En el momento de la penetración europea, los masai presentaban una estructura de clases de edad muy marcada. Los varones pasaban por cinco estadios a lo largo de su vida: niños, guerreros, jóvenes adultos, mayores y ancianos. Cada grado tenía un nombre, y correspondía a una función: *Il murran* (joven guerrero) se dedicaba a la actividad militar; *Il moruak* (adulto casado) se centraba en la actividad doméstica; *Il piron* (mayor) ostentaba el poder de toma de decisiones; *Il dasat* (anciano) consistía en el poder ritual y simbólico. Lo esencial del sistema masai es que la iniciación no tiene un sentido individual sino social: todo el grupo de edad se inicia al mismo tiempo, lo que conlleva unos vínculos afectivos que perdurarán durante toda la vida. La formación de una clase de edad tiene lugar cada quince años, durante un período que se abre con un rito llamado *embolosat* y se cierra con otro rito llamado *ngeherr*. Entre ambos existen períodos más cortos, normalmente de tres años, durante los cuales tienen lugar los ritos de iniciación propiamente dichos. Los individuos entran en el sistema de clases de edad tras la circuncisión. Cada candidato se prepara ritualmente de la mano de un tutor. Superar la operación mostrando resistencia al dolor es un signo de madurez. Ello implica la adquisición de la capacidad potencial de tomar parte en actividades sociales, una capacidad que se verificará con la progresiva incorporación a la escala de grados. El candidato es iniciado entre los quince y los veinte años de edad, y si atraviesa todos los grados de edad, abandonará el último entre los setenta y cinco y ochenta (Bernardi, 1985: 47 y ss.).

Tras la circuncisión, el joven recibe una lanza y un escudo de su padre, que le consagra como guerrero. La principal función de los guerreros era la protección del ganado, aunque ocasionalmente podían planear sus pro-

pios *raids*. La eficiencia en el uso de armas es una necesidad para todos los masai. Los nuevos guerreros van a vivir en un asentamiento segregado llamado *singira*, levantado no muy lejos del poblado familiar. En este período de segregación residencial y actividad militar los guerreros no pueden casarse. Las madres y las muchachas iniciadas de la misma edad pueden entrar en la *singira* para llevar comida y participar en danzas. Los miembros mayores deben mantener la disciplina. Tienen dos tipos de líderes: uno militar y otro ritual. Aunque hoy la vida militar haya cambiado (se limita a la defensa del ganado), a los jóvenes iniciados se les llama todavía guerreros (*moran*) y continúan llevando lanza y maza (los escudos han desaparecido). De hecho, los *moran* se han convertido en una de las mayores atracciones turísticas del África oriental, con su vistoso ropaje, decoración corporal y corte de pelo. Con el matrimonio, la obligación de la segregación residencial cesa: los varones se trasladan a su hogar familiar y se dedican a cuidar su corral. En lugar de armas, pasan a llevar bastón y gancho, símbolos de madurez. Dejan de arreglarse el peinado y usan pendientes de cobre como ornamento especial, otro símbolo reservado a los mayores. Pronto se convertirán en padres de una familia; su autonomía social está consolidada, como su autonomía económica. Mientras el joven iniciado tiene que contar con la ayuda de su padre y grupo de parentesco para aumentar su dote en su primer matrimonio, para su segundo, tercero y sucesivos matrimonios sólo debe confiar en sus propios recursos. Su fortuna en acrecentar su corral es lo que permite aumentar su familia y tomar otra mujer. Su éxito en ambas esferas asegura su prestigio. Cuando alguno de sus hijos ya se han iniciado o está listo para iniciarse, puede pasar al siguiente grado, que les asegura su capacidad social completa como líderes. La vara es el símbolo de su prestigio, y de la capacidad de tomar decisiones en las cuestiones cotidianas. El poder de los mayores puede considerarse político, porque tienen la última palabra en cuestiones ejecutivas y pueden imponer su opinión a los jóvenes guerreros.

El sistema masai confirma, para Bernardi, el papel central de la iniciación pospuberal, que en principio tiene

un significado equivalente al *elima* de los BaMbuti: el reconocimiento social de la adultez. Pero las diferencias son notables: las muchachas apenas cumplen aquí ningún papel; el grupo predomina sobre el individuo; y el reclutamiento es sólo el principio de un sistema de grados que durará toda la vida. Además, el reconocimiento social de la adultez no es pleno:

> La iniciación concede al candidato un estatus adulto fundamental; en términos jurídicos, corresponde a la capacidad potencial de reclamar plena participación en las actividades sociales y tomar iniciativas individuales autónomas. Al mismo tiempo, al integrarse en su unidad de iniciación y ulteriormente en su clase de edad, alcanza el primer peldaño de los grados de edad y obtiene un estatus específico expresado en el derecho de llevar armas; el joven iniciado se convierte en guerrero. Pero este derecho va acompañado de dos obligaciones específicas, una de segregación y otra de celibato. Esta restricción hace evidente que, aunque el iniciado sea reconocido como un adulto, con los mismos derechos potenciales que todos sus compañeros de clase, su capacidad efectiva está limitada por la escala de grados a través de los cuales su clase debe pasar (Bernardi, 1985: 49).

La interpretación dominante de los sistemas de clases de edad, inspirada en el estructural-funcionalismo, enfatiza sus funciones positivas en la integración social: «Las organizaciones por grupos de edad resuelven y movilizan al servicio de la sociedad las tensiones y conflictos potenciales entre las sucesivas generaciones y entre padres e hijos» (Fortes, 1984: 117; cfr. Evans-Pritchard, 1977; Eisenstadt, 1971). Esta visión tiende a menospreciar el carácter conflictivo y desigual de las relaciones que fundan, de las tensiones que encubren. Los sistemas de edades sirven a menudo para legitimar un desigual aceso a los recursos, a las tareas productivas, al mercado matrimonial, a los cargos políticos. Podríamos interpretarlos como categorías de tránsito muy formalizadas, equivalente estructuralmente a nuestra juventud, ritualizadas mediante las ceremonias de iniciación, cuya función es legitimar la jerarquización social entre las edades, inhibiendo el

desarrollo de un conflicto abierto (pues los jóvenes acaban siendo adultos), y asegurando la sujeción de los menores a las pautas sociales establecidas. Ello se hace más evidente con la aparición de la estratificación social y de los estados primitivos. A partir del caso de los agricultores kulango del reino Abrón (en la actual Costa de Marfil), Emmanuel Terray (1977: 131) llega a afirmar que «el sobretrabajo de los jóvenes sirve para producir los símbolos de su propia dependencia... La emancipación progresiva de los jóvenes es un obstáculo para percibir la explotación de que son víctimas».

Efebos. La juventud en la sociedad antigua

> El padre se acostumbra a hacerse igual al hijo y a temerle, y los hijos a hacerse iguales a los padres y a no respetar ni temer a sus progenitores [...] El maestro teme a sus discípulos y les adula; los alumnos menosprecian a sus maestros y del mismo modo a sus ayos; y en general, los jóvenes se equiparan a sus mayores y rivalizan con ellos de palabra y de obra, y los ancianos, condescendientes con los jóvenes, se hinchan de buen humor y de jocosidad, imitando a los muchachos, para no parecerles agrios ni despóticos (Platón, *República*, 1981: 85).

> La juventud obedece a sus necesidades fisiológicas, entre las cuales el placer sensual desempeña una papel específico. Es cierto que también domina la lucha por la posición social... Con todo, la juventud es orgullosa porque aún no fue humillada por la vida, y está llena de esperanzas, porque todavía no fue decepcionada... Prefiere la compañía de sus coetáneos antes que cualquier otro trato. Para la juventud el futuro es largo y el pasado breve. Nada lo juzga según su utilidad, todos sus errores se deben a exageraciones [...] Mientras la juventud es generosa y audaz, los viejos son cobardes y siempre temen lo peor. Todo lo consideran según su utilidad (Aristóteles, *Retórica*, citado en Allerbeck y Rosenmayr, 1979: 159).

Las películas de griegos y romanos nos muestran a menudo a protagonistas jóvenes, atléticos, cultos y valerosos. Es la imagen que nos ha transmitido también el arte clásico, de la escultura a la literatura épica: deportistas mostrando su cuerpo, guerreros combatiendo, muchachos filosofando y discutiendo con sus maestros, héroes y heroínas luchando contra los dioses. En la sociedad clásica, la juventud se convierte en una edad modelo. La emergencia del poder estatal, con sus procesos concomitantes de jerarquización social, división del trabajo y urbanización, posibilita la aparición de un grupo de edad al que ya no se reconocen la plenitud de derechos sociales de que disfrutaba con anterioridad, y al que se asignan una serie de tareas educativas y militares. La generación de un excedente económico permite que una parte de la fuerza de trabajo se dedique a actividades no productivas, y la mayor complejidad social obliga a los jóvenes —o a los varones de las elites— a dedicar un período de su vida a la formación cívico-militar. También conlleva, por otra parte, la aparición de toda una serie de imágenes culturales y de valores simbólicos sobre la juventud, que la aíslan del resto del cuerpo social. Lo decisorio, sin embargo, es la consolidación de determinadas instituciones para la educación de los jóvenes. La más conocida es la *efebía*, que apareció en Atenas en el siglo v a. C.

El término *efebo* significaba etimológicamente «el que ha llegado a la pubertad», pero además de referirse al fenómeno fisiológico, tenía un sentido jurídico. La celebración y reconocimiento público del fin de la infancia abría un período obligatorio de noviciado social —la *efebía*— en el marco de las instituciones militares atenienses, en las cuales permanecían los jóvenes hasta los veinte años. La efebía se inspiraba en el modelo de la *agoghé* espartana, la institución militar donde eran educados los jóvenes guerreros entre los dieciséis y los veintiún años, que consistía en una serie de ejercicios institucionalizados que combinaban el aspecto de preparación para la guerra con el de formación moral, incluyendo un período de aislamiento muy duro. Todo el tiempo se organizaba comunitariamente y era utilizado para una formación al servicio de la *polis*, aunque

centrado en el endurecimiento físico, así como en la capacidad de autocontrol y resistencia en el plano moral (Bellerate, 1979: 129). También comportaba una educación en el plano erótico, que conllevaba relaciones de carácter homosexual con guerreros mayores. Con el tiempo, la efebía ateniense perdió su carácter militar para enfatizar su aspecto educativo, introduciendo a los jóvenes de las elites en el refinamiento de la vida elegante. La educación del ciudadano independiente, capaz de exponer sus opiniones con argumentos retóricos y lógicos, así como de conquistar una posición preeminente en la sociedad, requería una fase de la vida libre de compromisos para poder prepararse. Surge así la noción de *paideia* (o educación), que en su vertiente sofista, socrática o platónica ofrecía una base sólida donde apoyar la idea de juventud. La idea de *paideia* se vinculaba a las ideas de eros, amistad y reforma. Como ciertos grupos de jóvenes podían dedicar su tiempo a la educación, a la cultura y a las innovaciones a ellas vinculadas, las «nuevas ideas» eran vistas como una cosa de los jóvenes. De esta manera, el concepto de una fase de la vida se equiparaba con una determinada función cultural: los jóvenes pasaban a ser identificados con el amor erótico, con el ansia de saber, con el deseo de reforma y belleza. La *paideia* acabó convirtiéndose en símbolo de cultura, sin más (Jaeger, 1968).

Algunos filósofos griegos se hicieron pronto eco del carácter ambivalente de la noción de juventud que surgía. En su *República*, Platón ironizaba sobre la crisis de la autoridad adulta que conllevaba el culto a lo joven. Y en su *Retórica*, Aristóteles cantaba la sensualidad, el orgullo, la esperanza, el idealismo, la generosidad, la audacia y la exageración como características fundamentales de los jóvenes. También en el deporte y en el arte se hacían presentes estos valores, al representar al individuo como luchador, deportista o guerrero, cantando al mismo tiempo el vigor de su cuerpo y de su mente. Se trata de imágenes culturales congruentes con el mito de la juventud, que desde entonces pasarían a formar parte del patrimonio de la cultura occidental. Pero conviene no olvidar que la contraposición que hacen Platón y Aristóteles entre jóvenes y viejos se ha de vincular al elogio del intermedio justo (el *aureas mediocritas* romano), es decir: del hombre de mediana edad, que es quien ostenta el poder en la sociedad. Y tampoco puede ignorarse que el modelo del efebo no se aplicaba ni a las muchachas ni a los jóvenes plebeyos o esclavos.

La historia de la Roma antigua nos ofrece también un ejemplo de transición del modelo «púber» al modelo «efebo». En los primeros tiempos de la República romana, la pubertad fisiológica definía el paso del estado infantil a la edad adulta. Originalmente, la pubertad se entendía en un sentido literal, como maduración sexual; parece que hasta Justiniano existió incluso un expediente de comprobación —la *inscriptio corporis*— en el caso de los varones, práctica abolida más tarde por impúdica. Cada año, el día de los *liberari* —el 17 de marzo— se reunían los *pater familias* y los miembros del *consilium domesticum* y se acordaba declarar púber al joven. Le conducían a la plaza pública, le despojaban de la *toga praetexta* y le imponían la *toga virile*, que señalaba su ingreso en la comunidad política como ciudadano. A partir de entonces podía participar en las elecciones, acceder a la magistratura, realizar negocios y enrolarse en la milicia, es decir, tenía los mismos derechos y deberes que los adultos. Es cierto que la personalidad jurídica continuaba perteneciendo sólo al padre. Pero todos los hijos, cualquiera que fuera su edad, estaban desprovistos de ella y, en caso de muerte del progenitor, el primogénito obtenía esta potestad sólo en el caso de que hubiera llegado a la pubertad. Así pues, y según Giuliano (1979: 44-45):

> la verificación de la madurez fisiológica... comportaba inmediatamente el reconocimiento social de las mismas capacidades que los adultos... Con la imposición de la *toga virile* se reconocía oficialmente la edad púber, con sus consecuencias jurídicas de reconocimiento de la capacidad de actuar y, en el caso de que el sujeto estuviera *sub iuris*, de la personalidad jurídica. En cualquier caso, el joven había de prestar el servicio militar en defensa de la *civitas*, adquiriendo los derechos políticos que tal servicio comportaba... A los diecisiete años es ya un adulto que ofrece una prestación como miembro de una sociedad adulta.

Durante el siglo II d. C. se producen en la sociedad romana una serie de mutaciones que, según Giuliano, darán lugar al surgimiento de la juventud entre los varones de las clases privilegiadas: formación de grandes capitales de origen financiero y comercial; acaparamiento de recursos por parte de una minoría dominante; urbanización masiva; desarrollo completo de la esclavitud como relación fundamental de producción, etc. En este contexto, los jóvenes pierden progresivamente sus derechos: la madurez social ya no se adquiere de forma inmediata con la pubertad, sino que se posterga hasta después de los veinticinco años: «Ello significa que el joven púber es reconocido socialmente maduro para asumir la defensa de la patria, pero no para gestionar con plenitud de juicio el propio patrimonio y la *res publica*» (Giuliano, 1979: 53). Ideológicamente, las leyes que sancionan este cambio se presentan como una forma de protección de los jóvenes, cuando de hecho están recortando su independencia. En este sentido, aumentan las formas de control familiar, escolar, moral y penal sobre los jóvenes, quienes no aceptan pasivamente esta situación. Su rebelión se pondría de manifiesto en las bacanales, que eran, según Clara Gallini (1970: 33), «un conglomerado voluntario e involuntario de diversas corrientes de protesta social», uniendo a jóvenes, mujeres y otros grupos marginados. La represión violenta de las mismas, bajo el pretexto de eliminar las orgías y la acusación de introducir cultos extranjeros, no sería otra cosa que la respuesta política de los grupos dominantes, amenazados en sus privilegios.

Mozos. La juventud en el Antiguo Régimen

> La tercera edad, que se llama adolescencia y que comienza a los catorce años, acaba, según Constantino y su viático, a los ventiún años, pero según Isidoro dura hasta los ventiocho y se puede extender hasta los treinta y cinco años. Esta edad se llama adolescencia porque la persona es lo bastante mayor para engendrar, ha dicho Isidoro. En esta edad los miembros están tiernos y aptos para crecer y recibir fuerza y vigor por el calor natural. Y, por ello, la persona en esta edad crece tanto que consigue el tamaño dado por la naturaleza... Después viene la juventud, que es la edad del medio, y por ello la persona tiene su mayor fuerza, y dura esta edad hasta los cuarenta y cinco años según Isidoro, o hasta los cincuenta según los otros... (*Grand propriétaire de toutes les choses*, 1556, citado en Ariès, 1973: 37-38).

> Las clases de edad del neolítico, la *paideia* helenística, suponían una diferencia y un paso entre el mundo de la infancia y el de los adultos, paso que se franqueaba mediante unos ritos de iniciación o gracias a una educación. La civilización medieval no percibía esta diferencia y no tenía, por tanto, esta noción de paso (Ariès, 1973: 312).

En la Europa medieval y moderna, lo que se conoce como sociedad de Antiguo Régimen, no es fácil identificar una fase de la vida que se corresponda con lo que hoy se entiende por juventud. De hecho, el tema de las edades de la vida fue muy popular en todo el período y ocupa un lugar relevante en los tratados seudocientíficos de la época. Un testimonio esclarecedor se puede encontrar en el *Grand propriétaire de toutes les choses*, una especie de enciclopedia del saber sagrado y profano, publicada en Francia en 1556, según una compilación latina del siglo XIII, donde se distinguen siete edades, que corresponden a los siete planetas conocidos: infancia, puericia, adolescencia, juventud, senectud, vejez y senilidad. Se observará que los límites son relativos: la adolescencia no se distingue demasiado de la puericia, y se ve como una etapa de crecimiento físico; en cuanto a la juventud, es vista como «la edad del medio» (que hoy se denominaría adultez). De hecho, la lengua francesa medieval sólo distingue tres términos (infancia, juventud y vejez) y sus significados son variables. Por ejemplo, *enfant* es sinónimo de *valet*, *garçon* y *fils*, lo que enfatiza su carácter de grupo de edad dependiente (en el plano laboral, biológico o doméstico). También en las sociedades campesinas de la península Ibérica el término para designar a los jóvenes era el de «mozo» y «moza», que se atribuía tanto a menores de edad como a solteros y sirvientes, de manera relativamente independiente respecto a la edad cronológica.

Basándose en estas consideraciones terminológicas, así como en otras de carácter iconográfico (el hecho de que los niños sean representados como «adultos en miniatura» y de que no exista una imagen específica para los jóvenes), Philiphe Ariès (1973: 5-6) sustentó sus conocidas teorías sobre la inexistencia de la juventud en el Antiguo Régimen: «En nuestra vieja sociedad tradicional se representaba a duras penas la infancia, y todavía peor la adolescencia. La duración de la infancia se reducía a su período más frágil, cuando el pequeño no se bastaba por sí solo; entonces el niño, apenas físicamente espabilado, era mezclado lo más pronto posible con los adultos, compartía sus trabajos y sus juegos, sin pasar por las etapas de la juventud, que quizá existían antes de la Edad Media y que se han convertido en aspectos esenciales de las sociedades evolucionadas de hoy.» La precocidad de la inserción en la vida adulta se pondría de manifiesto en el modelo del *apprentissage* (aprendizaje), muy difundido en la Europa medieval. El modelo se basaba en la temprana expulsión del joven del núcleo familiar: desde los siete o nueve años, tanto los chicos como las chicas dejaban su hogar para ir a residir en casa de otra familia, donde llevarían a cabo las tareas domésticas y aprenderían los oficios y habilidades, así como el comportamiento en otros aspectos de la vida, a partir del contacto directo con adultos. Los aprendices estaban ligados a esta familia por un contrato de aprendizaje, que duraba hasta los catorce o dieciocho años. Esta costumbre no era exclusiva del campesinado, sino que se extendía también entre las clases populares urbanas (los artesanos) e incluso entre los comerciantes y la nobleza. De esta manera, los adolescentes iniciaban su vida social lejos de su familia, donde aprendían el oficio, las maneras de caballero, las letras latinas e incluso las formas de diversión y relación entre los sexos. No existía la noción de segregación por grupos de edad a la cual estamos hoy tan acostumbrados. También era normal ver mezclados a menores con adultos en tabernas y lugares de mala fama: las cosas de la vida (como la sexualidad) se aprendían por observación directa. La institución escolar, que hoy consideramos exclusiva de niños y jóvenes, acogía entonces a gente de todas las edades (la noción de separación por cursos según edades es muy reciente). Por otra parte, a pesar de estar bajo el control de tutores o maestros, el grado de independencia de los adolescentes era mucho mayor, lo que se correspondía a un débil sentimiento de cohesión familiar (Ariès, 1973: 312 y ss.).

Las tesis de Ariès han sido criticadas por diversos autores, que han hecho referencia a las numerosas sociedades de jóvenes existentes en las comunidades rurales del Antiguo Régimen, que cumplían una importante función en la organización de las fiestas y los juegos, en el control de los matrimonios y de las relaciones sexuales. Natalie Zemon-Davis (1971), en concreto, ha estudiado las llamadas «abadías de desgobierno», organizaciones de jóvenes presentes en toda Europa, que tenían encomendadas importantes funciones en el interior de la comunidad, como los trabajos comunales, la organización festiva (las fiestas comunitarias y sobre todo las de tipo contestatario, como el carnaval), así como el control de la moral sexual, de los adulterios (las famosas cabalgatas del asno), a los matrimonios desiguales (*charivaris* o cencerradas) y a la moralidad femenina (rondas y cantos jocosos). También se encargaban de la defensa de la identidad local frente al exterior (costumbre de pagar el rescate a los extranjeros que querían desposar a chicas del pueblo). Finalmente, cumplían funciones internas al grupo de los jóvenes, para mantener una esfera de jurisdicción y autonomía en un mundo en el que todavía no estaban plenamente integrados. Estas abadías se van desestructurando a partir del siglo XVII y desaparecen en el XVIII, fundamentalmente por la acción de los poderes religiosos, civiles y militares, que las consideraban subversivas. Sin embargo, en muchos lugares subsisten diversas formas de «mocería», aunque de manera no tan institucionalizada.

Ariès ha replicado a estas críticas argumentando que, más que de sociedades juveniles, se trata más bien de «sociedades de solteros»: en sociedades campesinas donde las nociones de «casa» y «herencia» juegan un papel fundamental, el estatus familiar, más que la edad, es la línea divisoria entre dependencia y emancipación. Otro testimonio

es el caso del pueblo occitano de Montaillou, a principios del siglo XIV, tan bellamente evocado por Le Roy Ladurie (1980), a partir de los registros inquisitoriales. El autor encuentra pertinentes las ideas de Ariès sobre la entrada precoz del niño en la vida adulta. En Montaillou, los menores (calificados indistintamente en los registros como *adolescens* o *iuvenes*) dejan el pueblo a los doce años: unos se alejan con las ovejas hacia las montañas, empezando a vivir su vida de pastores; otros entran como aprendices en casas de otros pueblos o en las ciudades (sobre todo las mozas). La transmisión cultural, en una sociedad sin escuelas, se da en primer lugar en el trabajo en común: los niños recogen los frutos con sus padres; las chicas cortan el trigo con sus madres; incesantes cotilleos de adulto a joven marcan estas sesiones de trabajo en grupo. También en el plano religioso los menores son considerados adultos capaces de distinguir la fe auténtica y de participar en los ritos y mitos del catarismo perseguido: «A los doce años el hombre tiene ya la inteligencia del bien y del mal para recibir nuestra fe», declara un propagador cátaro. Los mismos inquisidores no dudan en condenar a los muchachos de esa edad, incluso a morir en la hoguera (Le Roy Ladurie, 1980: 218).

Muchachos. La juventud en la sociedad industrial

> El hombre no está hecho para permanecer siempre niño. Lo deja de ser en un momento establecido por la naturaleza... Como el rumor del mar que precede al temporal, esta tempestuosa revolución se anuncia con el rumor de las pasiones nacientes y un secreto trastorno indica la proximidad del peligro. Un cambio de humor, una continua agitación del ánimo, hacen que el muchacho se vuelva casi incorregible... A las manifestaciones morales se añaden los cambios físicos [...] Es en este segundo nacimiento cuando el hombre nace verdaderamente a la vida (Rousseau, *Emilio*, citado en Lutte, 1979: 63-64).

¿Cuándo surge, pues, esa realidad social que hemos venido en llamar «juventud», en la sociedad occidental? ¿Cuándo se generaliza un período de la vida comprendido entre la dependencia infantil y la autonomía adulta? ¿Cuándo se difunden las condiciones sociales y las imágenes culturales que hoy asociamos a la juventud? Sin duda, la Revolución Industrial tuvo mucho que ver con todo ello. Con un cierto tono metafórico, Frank Musgrove (1965: 33) ha afirmado que «el joven fue inventado al mismo tiempo que la máquina de vapor. El principal inventor de la máquina de vapor fue Watt, en 1765. El del joven fue Rousseau, en 1762». No cabe duda del importante papel de este pensador, enclavado en la irrupción del mundo moderno, en el descubrimiento del reino de la niñez y de la adolescencia, que entendía como estadios naturales de la vida, y cuyo panegírico se correspondía con el mito del buen salvaje como origen de la civilización. En el *Emilio*, el filósofo describe la adolescencia como una especie de segundo nacimiento, una metamorfosis interior, el estadio de la existencia en el cual se despierta el sentido social, la emotividad y la conciencia. Frente al perverso y despiadado mundo adulto, el autor opone el corazón, la naturaleza, la amistad y el amor, representados por la adolescencia. Su insistencia en el carácter natural de esta fase de la vida, la inevitabilidad de sus crisis, la necesidad de segregar a los jóvenes del mundo de los adultos, tendría gran influencia en las teorías posteriores de psicólogos y pedagogos (Lutte, 1992; Fischer, 1975). Sin embargo, no se puede identificar el nacimiento de la juventud con una fecha precisa, ni confundirlo con el surgimiento de teorías sobre este período de la vida. Como condición social difundida entre las diversas clases sociales, y como imagen cultural nítidamente diferenciada, la juventud no apareció masivamente en el escenario público hasta el lindar del siglo XX, como ha puesto de manifiesto el mismo Ariès:

> El primer tipo de adolescente moderno es el Sigfrido, de Wagner. La música de Sigfrido expresa por primera vez la mezcla de pureza (provisional), fuerza física, naturalidad, espontaneidad, alegría de vivir que hará del adolescente el héroe de nuestro siglo XX, siglo de la adolescencia. Lo que ya despunta en la Alemania wagneriana penetrará sin duda en Francia más adelante, alrededor de 1900. La «juventud», que es en esa época la adolescencia, se convertirá en tema

> literario y en objeto de desvelo del moralista o del político. Todos comienzan a interrogarse seriamente acerca de lo que piensa la juventud, a publicar investigaciones sobre esta juventud. La juventud aparece como detentora de valores nuevos susceptibles de vivificar la anticuada y estancada sociedad (Ariès, 1973: 53-54).

Pero no surgió de la nada: es posible rastrear su origen en el largo proceso de transición del feudalismo al capitalismo, así como en diversas transformaciones producidas en el seno de instituciones como la familia, la escuela, el ejército y el trabajo. La primera institución en cambiar fue la familia. Ariès (1973: 252 y ss.) observa que desde el siglo XVII el modelo del *apprentissage* entra en crisis: el traslado de los niños fuera de la casa paterna ya no es tan corriente, el retorno al hogar se anticipa y se hace más frecuente. La familia, que hasta entonces no se había ocupado plenamente de la educación y promoción de los hijos, desarrolla cada vez más un sentimiento de responsabilidad respecto a ellos, y se convierte en un lugar de afectividad. La contrapartida es la progresiva pérdida de independencia de los hijos, la prolongación de su dependencia económica y moral. En definitiva: los padres empiezan a sentirse responsables de la educación de sus vástagos (Flandrin, 1977). Con la industrialización, los procesos de urbanización y nuclearización consolidan estas tendencias. Por supuesto, estos cambios afectan primero a la burguesía, y sólo más tarde se van extendiendo a otras clases.

La segunda institución clave es la escuela. Con el desarrollo del comercio y la burocracia, la institución escolar deja de estar reservada a los clérigos para convertirse en un instrumento normal de iniciación social, que empieza a sustituir al aprendizaje y a los tutores contratados por las familias. La escuela medieval, donde estaban mezcladas todas las edades y la autoridad del maestro era difusa, va siendo sustituida por sistemas de instrucción más modernos, entre los que destacan los *colleges* y los internados. Aquí también es la burguesía la que toma la iniciativa: la escolarización no se generaliza entre otros sectores sociales (así como entre las muchachas) hasta etapas muy

recientes: «Una nítida delimitación de la adolescencia frente a la niñez pudo darse sólo con la difusión de los colegios secundarios iniciada a fines del siglo XIX» (Allerbeck y Rosenmayr, 1979: 169). La nueva escuela responde a un nuevo deseo de rigor moral: el de aislar por un tiempo a los jóvenes del mundo adulto. Se empieza a clasificar a los alumnos según sus edades, y el régimen disciplinario se hace cada vez más rígido, transformaciones que según Foucault van parejas a las del sistema penitenciario y que reflejan las nuevas condiciones del capitalismo industrial. Ello se pone de manifiesto, por ejemplo, en la noción de examen:

> El examen combina las técnicas de la jerarquía que vigila y las de la sanción que normaliza. Es una mirada normalizadora, una vigilancia que permite calificar, clasificar y castigar. Establece sobre los individuos una visibilidad a través de la cual se los diferencia y se los sanciona. A esto se debe que, en todos los dispositivos de disciplina, el examen se halle altamente ritualizado... La superposición de las relaciones de poder y de las relaciones de saber adquiere en el examen toda su notoriedad visible (Foucault, 1990: 189).

La tercera institución influyente, aunque en este caso sólo para los varones, es el ejército. Tanto las levas señoriales medievales como los ejércitos mercenarios modernos reclutaban sus componentes entre los jóvenes, aunque la actividad militar afecta sólo a una minoría de la población. Con la Revolución francesa se instituye el servicio militar obligatorio: la nación en armas está representada por sus jóvenes, que deben dedicar un tiempo de su vida a servirla con las armas. La conscripción obliga a toda una cohorte generacional (la *quinta*) a convivir durante un tiempo prolongado en un espacio delimitado: los varones son separados de su comunidad de origen y pasan a compartir su vida con coetáneos de orígenes muy diversos. Por primera vez se dan las condiciones para que surja una conciencia generacional. A lo largo del siglo XIX, el sistema de quintas se va difundiendo por toda Europa (en España se instaura en la década de 1870), no sin cierta resistencia por parte de los jóvenes y de las comunidades, que ven perder una parte

fundamental de su fuerza de trabajo en su etapa más productiva. Por otra parte, la leva va generando una cultura propia: las fiestas de quintos (y sus contrapartidas femeninas, como las apolonias), el lenguaje contramilitar, las costumbres sexuales y el consumo de drogas, etc., delimitan un mundo propiamente juvenil. También surge la noción de que el servicio militar sirve «para hacerse hombre», y que sólo al retorno del mismo pueden los muchachos pensar en casarse y fundar una familia (Ariès, 1973; Bozon, 1981).

La cuarta institución, finalmente, es el mundo laboral. Las transformaciones son, aquí, más complejas. Por una parte, ya hemos visto cómo el sistema del aprendizaje entró en crisis, tanto en el campo como en el artesanado urbano. En cierta manera, la protoindustrialización pudo fomentar una mayor independencia por parte de los más jóvenes: «El control de los mayores sobre los menores, a través de la distribución de la tierra, se resquebrajó a raíz de las mayores oportunidades de empleo, así como de la fragmentación de la tierra. Los jóvenes pudieron casarse antes, a partir de entonces, y formar sus propios grupos domésticos» (Berg, 1985: 131). Sin embargo, la primera industrialización no hizo diferenciaciones de la fuerza de trabajo según la edad y sometió a los jóvenes a nuevas dependencias: el trabajo infantil no sólo no desapareció sino que pudo aumentar. Fue sobre todo la segunda Revolución Industrial, con sus avances técnicos, la que fue alejando a los menores de la industria. Por una parte, la mayor productividad hizo disminuir la necesidad de mano de obra. Por otra parte, se hizo más evidente el reclamo de una mayor preparación técnica para desarrollar las complejas tareas del sistema industrial, requiriéndose una formación básica tanto para los jóvenes burgueses como para los obreros. De manera que tanto muchachos como muchachas fueron expulsados del trabajo asalariado y conducidos a un no *man's land* laboral y espacial: la escuela o bien la calle (Keniston, 1981).

Así pues, a finales del siglo XIX el terreno estaba ya abonado. Para Gillis (1981: 131 y ss.), en las décadas que van de 1870 a 1900 se produce el «descubrimiento» de la adolescencia, acontecimiento que se resume en la sentencia, difundida entre padres y educadores, *boys will be boys* (los muchachos han de ser muchachos). Durante la primera mitad del siglo XX, que el autor denomina «era de la adolescencia», este concepto —que hasta entonces se había limitado en buena medida a los varones de la burguesía— se democratiza: los rasgos de la adolescencia se extienden progresivamente a las muchachas, a los obreros, a las zonas rurales y a los países no occidentales. En esta época la escuela secundaria se universaliza, los jóvenes son expulsados del mercado laboral, y surgen las primeras asociaciones juveniles modernas dedicadas al tiempo libre, como los *vanderwögel* en Alemania y los *boy scouts* en Inglaterra. También proliferan las teorías psicológicas y sociológicas sobre la inestabilidad y vulnerabilidad de la adolescencia, como las de Hall en el mundo anglosajón, Mendousse y Debesse en Francia y Sprangler en Alemania: todas ellas sirven para justificar la separación de los jóvenes del mundo adulto. Aparece también una legislación especial, que con el argumento de proteger a la juventud estaba de hecho recortando su independencia (véase el paralelismo con la aparición de la juventud en la Roma antigua). Cárceles y tribunales para jóvenes, servicios de ocupación y bienestar especializados, escuelas, etc., formaban parte del reconocimiento social del nuevo estatus de aquellos que ya no eran niños pero que todavía no eran plenamente adultos (Lutte, 1979).

Sin embargo, el descubrimiento de la adolescencia no está carente de ambigüedad, pues si por un lado se saluda como una conquista de la civilización, por otro lado se subraya su carácter crítico y conflictivo. El mismo Hall, en su panegírico de la adolescencia, alertaba sobre los peligros que comportaba: «el gamberrismo y el crimen juvenil, los vicios secretos, parece no sólo que crecen, sino que se desarrollan más pronto en el mundo civilizado» (citado en Gillis, 1981: 141). Esta ambivalencia se manifestaba en dos modelos opuestos que definían la imagen cultural de la juventud dominante en la época: la del conformista y la del delincuente. Se trataba, según Gillis, de dos reacciones de signo opuesto que el descubrimiento de la adolescencia estaba originando: conformismo entre los muchachos bur-

gueses, delincuencia entre los proletarios. Mientras para los primeros la juventud representaba un período de moratoria social marcado por el aprendizaje escolar y el ocio creativo, para los segundos representaba a menudo su expulsión del mundo laboral y el ocio forzoso. En ambos casos supuso una pérdida de autonomía que no siempre fue aceptada pasivamente:

> Parece, por tanto, que las imágenes del adolescente inocente y del violento delincuente juvenil formaron una inseparable dialéctica histórica durante la mayor parte de esta época. Ambos se originaron en el mismo período, ambos fueron proyecciones de las esperanzas y temores de las clases medias de la sociedad europea en lucha por mantenerse ante las sucesivas oleadas de cambio social y político. La noción de un estadio de la vida libre de responsabilidades era, para una civilización turbada, su sueño escapista; la visión de la degeneración de los jóvenes su pesadilla recurrente. Con el objeto de hacer realidad este sueño, impusieron a los jóvenes un conformismo y una dependencia que para muchos era inaceptable (Gillis, 1981: 182).

Las dos guerras mundiales supusieron una momentánea regresión de este proceso de extensión social de la juventud. La movilización de los muchachos en las trincheras, la actividad de las muchachas en la retaguardia, las penurias materiales y morales que acompañaron al trauma bélico, suprimieron en gran medida las costumbres asociadas a la fase juvenil en todos los sectores sociales. El hecho fue considerado como una anomalía frente al desarrollo «natural» del ciclo vital, como ponen de manifiesto expresiones del tipo «nos robaron la juventud». La otra cara de la moneda es la experiencia de libertad y maduración social que el compromiso militar o político supusieron. Para muchos jóvenes la participación en el combate significó una liberación provisional de las tutelas patriarcales que les oprimían, sintiéndose por primera vez protagonistas del devenir colectivo, observando cómo empezaban a ser tratados como personas maduras, pues de ellos dependía la marcha de la guerra, de la revolución y de la resistencia. De hecho, el período de entreguerras marca una

fase de politización creciente de la juventud, que se ve arrastrada por la formación de bloques ideológicamente contrapuestos. La primera institución en percibir la capacidad movilizadora de los jóvenes fue la Iglesia, que fundó las Juventudes Católicas y los diversos movimientos juveniles especializados (como la Juventud Obrera Cristiana). También el comunismo, triunfante en la Unión Soviética, vio en el proselitismo juvenil una forma de expansión universal: los pioneros y el Komsomol eran vistos como la vanguardia de la nueva generación. Los escritos de sir Baden-Powell no dejan duda en torno a su concepción de los *boys scouts* como una forma de salvar a los jóvenes del comunismo y de la depravación moral. Pero fueron sobre todo el fascismo y el nazismo los que explotaron de manera más eficaz el encuadramiento político de los jóvenes: no en vano Hitler y Mussolini tuvieron en las Juventudes Hitlerianas y en los Barilla italianos sus apoyos más firmes. Tal polarización tuvo su trágica resolución en los campos de batalla (Germani, 1969; François, 1984).

Jóvenes. La juventud en la sociedad postindustrial

Si la adolescencia fue descubierta a finales del siglo XIX, y se democratizó en la primera mitad del XX, la segunda mitad del siglo ha presenciado la irrupción de la juventud, ya no como sujeto pasivo sino como actor protagonista en la escena pública. Tras la segunda guerra mundial pareció imponerse en Occidente el modelo conformista de la juventud, el ideal de la adolescencia como período libre de responsabilidades, políticamente pasivo y dócil, que generaciones de educadores habían intentado imponer. En Alemania se hablaba de *generación escéptica*, en Italia de *gioventú bruciata*, en Francia de existencialismo, para referirse a las actitudes de evasión que arrastraban las secuelas de la guerra y el desencanto (Fischer, 1975). En su célebre ensayo sobre la juventud europea de posguerra, José Luis Aranguren (1961) la había descrito bajo el signo de la despolitización, la privacidad, el escepticismo y el consumismo. Sin embargo, el mismo autor intuyó una tendencia a

la *juvenilización* de la sociedad, expresada en la emergencia de la llamada «cultura juvenil»: empezó a tener éxito el culto a lo joven y la juventud se convirtió en la «edad de moda». Por otra parte, aparecía la imagen inquietante del «rebelde sin causa», cuyo inconformismo no pasaba de ser una actitud estrictamente individual. Era una imagen a la que pronto sucederían otras, igualmente inquietantes, que algunos autores unirían en una «oleada mundial de gamberrismo», protagonizada por una nueva generación de jóvenes que amenazaba con socavar los fundamentos de la civilización. Un autor español llegó a exclamar:

> Nuestra civilización occidental se halla amenazada por la invasión vertical de una nueva generación reacia a todo código moral. Los actos de delincuencia juvenil, que tan profusamente se recogen en las páginas de sucesos, no son más que avanzadillas de una era anárquica y primitiva, que se vale del número, del grupo y del anonimato [...] El mal de fondo no reside en las características externas de estos muchachos: su vivir estrafalario, su peinado extravagante, su gusto por la bullanguería, su afición al rock & roll o al twist, su fervor por el exceso de velocidad y su agrupación en pandillas. El verdadero problema está en que son muchachos indisciplinados, sin ideología ni moral, amigos del desenfreno y cuyas francachelas transcurren al borde de lo asocial, por lo que fácilmente se deslizan hacia el delito (López Riocerezo, 1970: 17).

Gamberros, bloussons noirs, teddy boys, vitelloni, raggare, rockers, beatniks, macarras, hippies, halbtarkers, provos, ye-yes, rockanrolleros, pavitos, etc., eran variedades de una misma especie: la del «rebelde sin causa». Ello se relacionaba, sin embargo, con «la transformación de una sociedad de cultura rural o agraria en industrial y postindustrial. Cuando ese paso se hace rápidamente se produce una crisis cultural y sociológica, como de obturación de los canales de integración del individuo en las normas de la sociedad» (1970: 244). Esas etiquetas no hacían más que reflejar una serie de cambios que se amplificarían en los países occidentales a lo largo de los años sesenta, y que habían de modificar profundamente las condiciones sociales y las imágenes culturales de los jóvenes (Hall y Jefferson, 1983).

Cinco factores de cambio me parecen fundamentales. En primer lugar, la emergencia del Estado del bienestar creó las condiciones para un crecimiento económico sostenido y para la protección social de los grupos dependientes. En un contexto económico de plena ocupación y creciente capacidad adquisitiva, los jóvenes se convierten en uno de los sectores más beneficiados por las políticas del bienestar, ansiosas de mostrar sus éxitos en las nuevas generaciones. Las mayores posibilidades educativas y de ocio, la seguridad social, la ampliación de los servicios a la juventud, la transferencia de recursos de los padres a los hijos (que pasan de dar la «paga» a sus progenitores a recibirla), etc., revierten en la consolidación de la base social de la juventud. En segundo lugar, la crisis de la autoridad patriarcal conllevó una rápida ampliación de las esferas de libertad juvenil: la «revuelta contra el padre» era una revuelta contra todas las formas de autoritarismo (Mendel, 1972). En tercer lugar, el nacimiento del *teenage market* ofreció por primera vez un espacio de consumo específicamente destinado a los jóvenes, que se habían convertido en un grupo con creciente capacidad adquisitiva: moda, adornos, locales de ocio, música, revistas, etc., constituían un segmento de mercado de productos adolescentes para consumidores adolescentes, sin demasiadas distinciones de clase. En cuarto lugar, la emergencia de los medios de comunicación de masas permitió la creación de una verdadera cultura juvenil internacional-popular, que iba articulando un lenguaje universal a través de los *mass media*, la radio, el disco y el cine, que hacía que los jóvenes empezaran a identificarse más con sus coetáneos que con los miembros de su clase o etnia. Y en quinto lugar, el proceso de modernización en el plano de los usos y costumbres supuso una erosión de la moral puritana, dominante desde los orígenes del capitalismo, siendo progresivamente sustituida por una moral consumista más laxa y menos monolítica, cuyos portadores fueron esencialmente los jóvenes. Uno de sus resultados fue la llamada «revolución sexual», posibilitada sobre todo por la difusión de los anticoncepti-

vos, que por primera vez en la historia separó la genitalidad de la procreación, abriendo el camino a relaciones amorosas más libres y paritarias (Reich, 1978).

Eran procesos convergentes a una «modernización cultural» correlativa a la modernización económica y política vivida por todos los países occidentales en la posguerra, cuyos aspectos más contradictorios eran reflejados por los jóvenes cual espejos deformantes. A lo largo de los sesenta y primeros setenta, éstos tomarían la palabra y ocuparían el escenario público, en lugares y fechas convertidos en referente mítico: Brighton, 1964; San Francisco, 1967; París y México, 1968, etc. Gillis (1981: 189) vería en todos estos procesos el signo de la «brusca terminación de la larga era de la adolescencia». La reaparición del activismo político y el compromiso social durante los años sesenta parecía haber acabado de golpe con la dependencia social de los jóvenes: en diversos países se rebajó la edad del voto, los muros entre escuela y sociedad fueron rotos y en todas partes los jóvenes reclamaban los derechos y deberes de la adultez. Los teóricos de la contracultura (de Marcuse a Roszak) anunciarían la emergencia de la juventud como nueva clase, como vanguardia de la sociedad futura. Y Margaret Mead, en un ensayo sobre la brecha generacional (1977), cantaría la emergencia de una «cultura posfigurativa» en la que los hijos empezaban a reemplazar a los padres como depositarios de la tradición cultural y como «herederos del futuro». Para otros autores, en cambio, más que del final de la adolescencia debía hablarse de la emergencia de una nueva etapa vital posterior a ésta, que algunos denominaban «postadolescencia» y otros «juventud».

> Somos testigos actualmente del surgimiento masivo de un período de la vida no reconocido con anterioridad: una etapa que surge entre la adolescencia y la vida adulta. Propongo llamar a esta etapa de la vida el período *juventud* asignando a este término, venerable pero vago, un significado específico. Como la «adolescencia» de Hall, la «juventud» en ningún sentido es nueva: en realidad, una vez definido este período de vida, podemos estudiar su aparición histórica localizando a los individuos y grupos que han tenido «una juventud» en el pasado. Pero lo que es «nuevo» es que a esta etapa entran no una minoría de jóvenes, raramente creativos o con perturbaciones, sino millones de jóvenes en los países avanzados del mundo (Keniston, 1981: 51).

Pronto se hizo evidente que las proclamas optimistas de los románticos a la Mead y de los teóricos de la contracultura estaban infundadas: la aparente liberación de los jóvenes se trocó pronto en nuevas dependencias económicas, familiares y escolares, que se pondrían crudamente de manifiesto con el proceso de reestructuración socio-económica iniciado en las sociedades occidentales a partir de mediados de los setenta. La imagen cultural de la juventud volvería a estar marcada por el conformismo social, la desmovilización política y el puritanismo. Las drogodependencias y las nuevas formas de violencia juvenil formarían la punta de un iceberg, en la base del cual se encontraba el crecimiento galopante del paro y la consiguiente demora en la inserción social. Apalancados en casa y desencantados, la generación de los ochenta aguardaría pacientemente en la cola de espera para entrar en la vida adulta. Se trataba de cambios que afectaban, fundamentalmente, al final de la juventud, cuyas fronteras eran cada vez menos claras: el alargamiento de la dependencia familiar, la ampliación de las formas de cohabitación previas al matrimonio, los largos y discontinuos procesos de inserción laboral, el retraso de la primera paternidad, la pervivencia de las actividades de ocio en edades maduras, etc., son factores que marcan un postergamiento de la juventud. De esta manera se cerraba el círculo de la postadolescencia, que pasaba a tener carta de naturaleza como nueva etapa de la vida.

Los años noventa han presenciado tendencias contradictorias que se han resumido en un epíteto simple: «generación X». Una de las características de este nuevo modelo de juventud es la influencia de las nuevas tecnologías de la comunicación: vídeo, fax, telefonía digital, informática, Internet. Algunos autores mantienen que está surgiendo una «cultura juvenil posmoderna» que ya no es el resultado de la acción de jóvenes marginales, sino del impacto de los modernos medios de comunicación en un capitalismo cada vez más transnacional. Ello puede recluir a los jóvenes

en un nuevo individualismo, pero también puede conectarles con jóvenes de todo el planeta, dándoles la sensación de pertenecer a una comunidad universal. Aunque instituciones como la familia, la escuela o el trabajo continúen siendo importantes en el proceso socializador, cada vez más los *mass media* juegan un papel primario como mediadores para cada una de esas instituciones. Las percepciones y experiencias reales de los adolescentes en esas instancias están modeladas en mayor o menor medida por su experiencia cotidiana con tecnologías de la información como la televisión, el teléfono, la radio FM, el vídeo, el ordenador, etc. Y un joven de Cataluña puede conectarse con otro de México a través de Internet.

CAPÍTULO II
DE JÓVENES, BANDAS Y TRIBUS

¿De qué tribu eres?
Tribus urbanas o de la nueva ola,
posmodernos o vanguardistas.
Todos tienen de regalo
la gran bolsa Indian Rag gratis,
por la compra de un JEAN LEVI'S.
¡En esta tienda está tu tribu!

***Street corner boys.* La escuela de Chicago**

La banda es un grupo intersticial que en origen se ha formado espontáneamente y después se ha integrado a través del conflicto. Está caracterizado por los siguientes tipos de comportamiento: encuentro cara a cara, batallas, movimiento a través del espacio como si fuese una unidad, conflictos y planificación. El resultado de este comportamiento colectivo es el desarrollo de una tradición, una estructura interna irreflexiva, *esprit de corps*, solidaridad moral, conciencia de grupo y vínculo a un territorio local (Thrasher, 1963: 46).

El Chicago de principios de siglo era un caso típico de *melting pot*, aquella explosiva mezcla de etnias, culturas y conflictos que simbolizaban la América en expansión. La ciudad se había convertido en un síntoma revelador de la «gran transformación» que se estaba produciendo en Estados Unidos, en el marco de un acelerado crecimiento urba-

no originado por el desarrollo industrial y por los flujos migratorios de grandes masas rurales provenientes de la Norteamérica rural y de los países pobres de Europa (Italia, Irlanda, Polonia...). En 1915, Robert E. Park abandonó su antigua profesión de periodista para integrarse en el Departamento de Sociología de la Universidad de Chicago, en cuyo seno promovería una importante renovación de los estudios urbanos. Temas que hasta entonces no se habían considerado merecedores de atención científica (como la marginación social, la delincuencia, la prostitución y la vida bohemia) se convirtieron en la preocupación central de la emergente escuela de «ecología humana», que se había propuesto analizar las formas de conducta específicas que surgían en el nuevo ecosistema urbano. Docenas de jóvenes investigadores se distribuyeron por los barrios de Chicago para recoger sobre el terreno la mayor cantidad posible de datos sobre la composición social de la ciudad, la interacción entre los diversos grupos, sus formas de vida y su territorio, utilizando para ello los métodos de observación participante y entrevistas cualitativas que con tanto éxito habían servido a la antropología en otros contextos. La base teórica del planteamiento de Park se fundamentaba en los conceptos de «contagio social» y «región moral»: el ambiente de libertad y soledad de las grandes urbes permitía que los comportamientos desviados, que en las comunidades rurales de origen eran sistemáticamente reprimidos, encontraran en la ciudad un terreno favorable para difundirse, mediante un mecanismo de «contagio social» que generaba «regiones morales» donde prevalecían normas y criterios «desviados».

Uno de los efectos más visibles de este proceso era la proliferación de bandas juveniles callejeras *(street gangs)* en ciertas zonas de la ciudad, que suscitaban la preocupación de las instituciones por su apariencia extravagante, sus actividades presuntamente delictivas y su resistencia a la autoridad. El fenómeno de las bandas pronto atrajo el interés de muchos de los autores de la escuela de Chicago, que fueron los primeros en abordar el tema con criterios científicos. Con anterioridad, habían predominado las aproximaciones moralizantes o psicomédicas. En su libro

Adolescence (1904), Stanley Hall había planteado una teoría de la recapitulación, según la cual algunas tendencias del comportamiento juvenil, como el sentido de grupo, el gregarismo, la agresividad y la defensa del territorio eran hereditarios y respondían al desarrollo filogenético de la especie. Algunos psicólogos, como L. Puffer, intentaron aplicar las teorías de Hall al estudio de las bandas juveniles, considerándolas como una «recapitulación» de la conducta primitiva: si los jóvenes que se agrupaban en bandas aprendían a sobrevivir mejor en grupo que solos, tenían un comportamiento depredador, les gustaba tirar piedras, subir a los árboles, explorar cuevas y vestirse de indios, eso era «un resultado directo de la herencia de centenares de generaciones de ancestros primitivos que habían hecho estas cosas durante toda su vida» (Puffer, *The Boy and His Gang*, 1912: 76; citado en Hardman, 1967: 6).

Los planteamientos de los autores de Chicago diferían radicalmente de estas tesis. El supuesto fundamental de la escuela es que la degeneración de las bandas juveniles era causada por la «anomia» reinante en ciertas «regiones morales» de la gran ciudad, marcadas por la desorganización social y la desaparición de los sistemas tradicionales de control informal. La desviación juvenil no sería por tanto un fenómeno patológico, sino el resultado previsible de un determinado contexto social que era preciso analizar. En 1926, Frederick Thrasher publicó la investigación más ambiciosa en esta dirección: *The Gang. A Study of 1313 gangs in Chicago*. Tras siete años de investigación en los *slums* (suburbios) de Chicago, el autor había localizado un total de 1.313 *gangs* —una cifra que se haría famosa—, cuya composición y características intentó comparar. En realidad, su monumental estudio abordaba una gran variedad de agrupaciones juveniles, incluyendo grupos de juego, mafias, bandas adultas criminales, grupos familiares, sindicatos, fraternidades colegiales y *boy scouts*; además, los criterios de la investigación fueron un tanto aleatorios: los datos de cada una de las 1.313 bandas eran desiguales y heterogéneos. Pese a todo, constituye el primer intento por sistematizar el conocimiento de las bandas desde la observación empírica.

Para Thrasher, las bandas no surgían indiscriminadamente, sino que estaban vinculadas a un determinado hábitat: las llamadas «áreas intersticiales», aquellas zonas de filtro entre dos secciones de la ciudad (por ejemplo, entre el centro comercial y los barrios obreros), idea sugerida por Park y que Shaw y McKray (1927) desarrollarían en relación a la delincuencia. A Thrasher se debe también la primera definición analítica de banda juvenil, citada al principio del epígrafe, cuyo valor reside en superar las connotaciones desviacionistas y patológicas (predominantes en la criminología de la época) y subrayar los elementos de solidaridad interna, vinculación a un territorio y constitución de una «tradición» cultural distintiva, como ejes de la agrupación en bandas. Sin embargo, en Thrasher predomina todavía un ansia de cuantificación que pretende dar «legitimidad» científica al uso de técnicas «periodísticas» (como la observación y la entrevista). Por ejemplo, de las 1.313 bandas estudiadas, considera que 530 tenían un comportamiento delincuente, 609 eran dudosas y sólo las restantes 174 no eran delincuentes, sin que explicite claramente los criterios para establecer esta clasificación. Por ello, su estudio se centra sobre todo en las causas de la desviación juvenil y la distribución del fenómeno en el territorio urbano, tratando de manera pasajera el entramado cultural que generaban las bandas (redes de sociabilidad, argot, ritos, universos simbólicos).

La publicación de *Street Corner Society* (1943), de William Foote Whyte, supuso un importante cambio de perspectiva. En vez de analizar, como sus predecesores, las diversas bandas presentes en un área, se concentró en dos bandas presentes en el barrio italiano de Boston que llama Cornerville. El contexto histórico había cambiado: la gran depresión que siguió al *crack* de 1929 provocó un masivo desempleo entre la población juvenil: las bandas ya no estaban formadas solamente por adolescentes, sino también por jóvenes de más de dieciocho años, lo cual les daba una continuidad y una estabilidad mayores. El estudio parte de una intensa observación participante, basada en la convivencia continuada con una familia de inmigrantes italianos de la cual había llegado a ser un miembro apreciado. Los profundos vínculos de amistad establecidos con Doc, el líder de los Norton, la banda de los «muchachos de la esquina», le permitió integrarse en la vida cotidiana de la banda y conocer desde dentro su modo de vida y su visión del mundo. En particular, la estructura de los *street corner boys* aflora en contraste con la de otro tipo de banda presente en el barrio: los *college boys*:

> La generación joven ha formado su propia sociedad relativamente independiente de la influencia de los mayores. En las filas de los jóvenes hay dos principales divisiones: muchachos de las esquinas y muchachos de colegio. Los primeros son grupos de hombres que centran sus actividades sociales en esquinas de ciertas calles, con sus barberías, fondas, salones de billar o clubes... Durante la Depresión la mayoría de ellos estuvieron desempleados o tuvieron únicamente empleos eventuales. Pocos habían completado sus estudios de segunda enseñanza y muchos de ellos abandonaron la escuela antes de terminar el octavo grado. Los que asisten al colegio forman un pequeño grupo de jóvenes que se han elevado sobre el nivel del muchacho de la esquina, por medio de la educación superior. Al intentar abrirse paso por ellos mismos, como profesionales, todavía están ascendiendo socialmente (Whyte, 1972: 19).

Entre los miembros de la banda se había creado un estrecho vínculo a partir de un fuerte sentimiento de lealtad de grupo, fundamentado en la ayuda mutua. Desde su infancia habían desarrollado profundos vínculos afectivos y de identidad de grupo, el cual era a menudo considerado como su familia. Las calles donde habían crecido eran su casa, se identificaban con sobrenombres y su identidad dependía de su posición dentro del grupo. Doc había conseguido su liderazgo venciendo en combate al antiguo líder de la banda, pero su dirección no se basaba en la fuerza, sino en su capacidad para mantener unido al grupo en base a la amistad, la lealtad y las actividades cotidianas. En cambio, Morelli, el líder de los *college boys*, no tenía un papel esencial en la vida interior de su grupo, pero era el más apto para representarlo hacia afuera. Las viejas guerras entre bandas habían sido sustituidas por la rivalidad

deportiva (boxeo y béisbol). A pesar de que algunos miembros de los Norton podían traficar individualmente en circuitos ilegales, Whyte mantenía que la naturaleza del grupo no era prioritariamente delincuencial. En este sentido, el autor criticaba la miopía de los asistentes sociales, que interpretaban el rechazo de los *street corner boys* al «hogar juvenil» creado por las instituciones municipales (a diferencia de los *college boys*, que acudían a menudo) como una actitud indicadora de su incapacidad para la convivencia normal. Los asistentes sociales etiquetaban como «desviación» el intento por parte de los muchachos de crear subculturas para regular gran parte de su tiempo libre, de producir valores y formas de conducta, de dotarse de un liderazgo estable.

Los autores de la escuela de Chicago han de situarse en la tradición reformista de los liberales estadounidenses, preocupados en poner remedio a la anomia reinante en los suburbios mediante medidas resocializadoras e instrumentos más eficaces de control social. A pesar de ello, su aportación al conocimiento de los estilos de vida urbanos, y de los significados que tienen para los actores, es incuestionable, y su influencia en paradigmas posteriores (como la nueva criminología, la teoría del etiquetaje social o el interaccionismo simbólico), decisiva (Cohen, 1955; Becker, 1970; Matza, 1973). El modelo de la ecología urbana ha continuado generando estudios valiosos sobre la juventud afroamericana, hispana, italoamericana, etc., y sus interacciones con la juventud blanca y las instituciones dominantes. La literatura es inmensa, aunque el predominio de una perspectiva criminológica puede explicar una concentración de las investigaciones en aquellos períodos de crisis social o depresión económica en que la sociedad estadounidense ve en las bandas juveniles una amenaza para su estabilidad (Hardman, 1967; Huff, 1990).

College boys. La sociología estructural-funcionalista

> La juventud en nuestra sociedad es un período de considerable tensión e inseguridad... Hay razones para pensar que la cultura juvenil tiene importantes funciones positivas al facilitar la transición de la seguridad de la infancia en la familia de orientación a los estatus matrimoniales y ocupacionales adultos (Parsons, 1972: 141).

Tras la segunda guerra mundial, Estados Unidos vive un período de expansión acelerada: en esos años se alarga la permanencia de los jóvenes en instituciones educativas, surge la imagen del «consumidor adolescente», y la cultura de masas difunde a escala universal los héroes cinematográficos y musicales de la juventud estadounidense (de Elvis Presley a James Dean). Uno de los primeros en señalar que los jóvenes estaban creando sus propios patrones culturales, diferentes a los de los adultos, fue el antropólogo Ralph Linton (1942). Influido por las investigaciones de Margaret Mead en Samoa, que habían puesto de relieve la necesidad de definir la juventud como una categoría cultural propia de las sociedades occidentales, Linton observó que los adolescentes estadounidenses de aquellos años vivían cada vez más en un mundo «separado», con sus propias reglas y valores. Unos años antes, Robert y Helen Lynd habían prestado atención a la emergencia de una cultura colegial en su clásica etnografía urbana sobre *Middletown* (1929). En su estudio de una pequeña ciudad del medio oeste estadounidense, dedicaban todo un apartado a las culturas formales e informales de la *high school*. Los autores empezaban señalando la creciente relevancia de las divisiones generacionales en la cultura estadounidense: el retraso en la inserción profesional, la creciente importancia de la institución escolar y la emergencia del ocio, estaban ampliando la brecha generacional entre jóvenes y adultos. La *high school* se había convertido en centro de la vida social de los muchachos: la escuela no sólo ofrecía una cultura académica sino también un espacio de sociabilidad compuesto por deportes, clubes, sororidades y fraternidades, bailes y fiestas, un mundo con una lógica propia que genera «una ciudad dentro de la ciudad» al uso exclusivo de la joven generación. En este terreno, la edad es más importante que la clase: los escolares comparten más cosas con sus compañeros que con sus padres (Lynd y Lynd, 1957: 211). También en el otro gran proyecto pionero de

antropología urbana, el propuesto por Lloyd Warner, el estudio de los sectores «intermedios» de la juventud ocupó un papel importante, siendo objeto de una monografía específica por parte de A. B. Hollingshead (*Elmtown's Youth*, 1949).

Fue sin embargo Talcott Parsons, el máximo representante de la sociología estructural-funcionalista, quien legitimó científicamente el surgimiento de una «cultura juvenil» en dos artículos clave («Age and sex in the social structure of USA», 1942 y «Youth in the context of American Society», 1963). Para Parsons, el desarrollo de grupos de edad era la expresión de una nueva conciencia generacional, que cristalizaba en una cultura autónoma e interclasista centrada en el consumo hedonista. Uno de los efectos de la modernización, definida como un proceso uniforme de cambio de la sociedad agraria hacia la industrial, era la separación progresiva entre la familia y el mundo institucional. Mientras en la primera esfera predominan los valores «particularistas» y solidarios, en la segunda son hegemónicos los valores «universalistas» y normativos (Eisenstadt, 1971). La función de los grupos intermedios (subculturas y movimientos juveniles) es precisamente favorecer la transición entre las dos esferas, combinando relaciones de solidaridad con valores universales, y resolviendo los problemas de la integración social. La cultura juvenil —analizada como un todo homogéneo— era producida por una generación que consumía sin producir, que al permanecer en las instituciones educativas no sólo se estaba alejando del trabajo, sino incluso de la estructura de clases. El acceso nominal al «tiempo libre» parecía cancelar las diferencias sociales, e incluso engendrar una «nueva clase ociosa» personalizada en los jóvenes. Eran teorías que, en el contexto de la Guerra Fría, podían ser utilizadas como brillantes armas ideológicas (Murdock y McCron, 1983), como hicieron, por ejemplo, las autoridades franquistas del Frente de Juventudes:

> Los modos de vida y la filosofía socialista que dieron origen a los movimientos juveniles han desaparecido. En su lugar ha nacido una filosofía existencialista que cambia el antiguo concepto de integración social del individuo en la clase social por un concepto de aversión a lo social [...] El concepto de «clases sociales» va perdiendo el valor originario, puesto que los miembros de las antiguas clases opuestas se van homogeneizando bajo un denominador común. Así, los antiguos movimientos juveniles han originado los grupos de juventud. El concepto de «nueva ola»... es todo un estilo de vida en boga entre los jóvenes (Trías Mercant, 1967: 75).

Resulta obvio que el análisis parsoniano centraba su mirada en los muchachos y muchachas de clase media que pasaban su juventud en liceos y escuelas secundarias: los *college boys*. En los años cuarenta y cincuenta esos jóvenes fueron generando una microcultura propia expresada mediante hermandades, fiestas, bailes, guateques, graduaciones, modas, bares y música. A diferencia de los *street corner boys*, su identidad se construía en la escuela y no en la calle, y su rebeldía sin causa nunca rebasaba los límites impuestos por los adultos. James Coleman consolidó estas tesis en un estudio clásico sobre diez *high schools* de Illinois. La segregación escolar —el hecho de que cada vez más los adolescentes pasaran la mayor parte de su tiempo con miembros de su propio grupo de edad, separados de los adultos— estaba creando para Coleman una verdadera sociedad adolescente «con sus propios lenguajes, símbolos y, más importante todavía, sistemas de valores... diferentes de los establecidos en la sociedad más amplia» (Coleman, 1961: 9). Una cultura que tendía a ser uniforme, en la medida en que la vinculación al mercado juvenil a través del consumo convertía en irrelevantes las diferencias sociales y étnicas de origen. Estos autores no se fijaban, sin embargo, en el desigual acceso a los recursos, y en las persistentes diferencias de gusto entre jóvenes de distintos sectores sociales: ¿por qué Elvis Presley, con su imagen rebelde y proletaria, captaba sus fans sobre todo de la clase obrera, mientras los jóvenes de clase media y alta preferían al más «refinado» Pat Boone? A pricipios de los sesenta, Parsons había llegado a la conclusión de que si la juventud tenía sus quejas, ello provenía más de las excesivas expectativas por el futuro que de cualquier injusticia pasada: «La orientación general de la juventud parece ser un

afán por aprender, por aceptar altas responsabilidades y por "adaptarse", no en sentido de una conformidad pasiva, sino en el sentido de su disposición a trabajar en el interior del sistema, más que contra él» (Parsons, 1963: 130). Ilusorias expectativas que la irrupción de la protesta juvenil a mediados de la década —incubada precisamente en las aulas— habrían de contradecir (Mead, 1977).

Aunque el paradigma estructural-funcionalista pasara de moda, los estudios sobre las culturas colegiales han generado una importante tradición académica en las ciencias sociales estadounidenses. Una reciente investigación antropológica en una *high school* canadiense insiste en estos mismos postulados, en este caso con jóvenes de origen obrero (Amit-Talai y Foley, 1990). Las autoras describen un grupo de adolescentes de la segunda generación de emigrantes (portugueses, griegos, italianos) en Montreal, en su segundo año de escuela secundaria. Además de estudiar, casi todos trabajaban a tiempo parcial, en ocupaciones de bajo nivel relacionadas con los servicios, por tanto tenían poco tiempo libre. Las muchachas, además, tenían fuertes restricciones para salir. Todo ello significaba que, más que las esquinas o los clubes nocturnos, fuera la escuela el centro de sus actividades sociales: reunirse en los vestuarios, fumar en los lavabos, comer juntos, hablar de música, relacionarse con chicas y asistir a clase eran las actividades que unían a los adolescentes. Cuando iban a su casa permanecían en su cuarto estudiando o se visitaban entre ellos, pero no se encontraban en la calle ni formaban bandas territoriales. En contraste con las descripciones desviacionistas, el grupo era convencional: no manifestaban actitudes disidentes y su aspiración era ascender en la escala social; a pesar de su origen obrero, no eran pesimistas respecto al futuro. Más que a características congénitas de la juventud escolar, la coincidencia de los análisis parece responder a contextos históricos particulares: aquellos momentos y lugares en que la escuela es vista como una posibilidad de ascenso social. Pero las culturas colegiales no sólo actúan como inductoras de consenso, sino también como incubadoras de disidencia, como otros contextos históricos se han encargado de demostrar.

Ragazzi di vita, indiani metropolitani. Gramsci, De Martino, Pasolini

> ... inexplicablemente, como por efecto de una llamada misteriosa, grupos de adolescentes y jóvenes, de quince a veinte años, sin conocerse entre ellos y no teniendo nada en común aparte de la edad, forman banda momentánea y entran en furor destructivo (De Martino, 1980: 225).

> En realidad los ancianos «dirigen» la vida, pero fingen no dirigirla, dejando a los jóvenes la dirección; también la «ficción» es importante en estas cosas. Los jóvenes ven que los resultados de sus acciones son contrarios a sus expectativas, creen «dirigir» (o lo fingen) y cada vez se muestran más inquietos y descontentos. Lo que empeora la situación es que se trata de una crisis en la que se impide que los elementos de resolución se desarrollen con la celeridad necesaria; quien domina no puede resolver la crisis, pero tiene el poder de impedir que otros la resuelvan (Gramsci, 1975: 1718).

A principios de los años cincuenta, Roma era una ciudad de contrastes, en la que el esplendor de la *dolce vita* en Via Veneto coincidía con la proliferación de *borgate* (barracas) en la periferia urbana, pobladas por pobres o emigrantes provenientes del sur del país. Es en esos años de posguerra cuando Pier Paolo Pasolini, recién llegado a la ciudad, se sumerge en este mundo suburbano; la convivencia con muchachos, marginados y prostitutas alimentará su producción literaria y cinematográfica posterior. El primer fruto de esta radical «participación en el campo» es la novela *Ragazzi di vita* (1955). En el primer capítulo, los protagonistas, Riccetto y Marcello, dos adolescentes que habitan en las *borgate*, se dan un garbeo por Roma en busca de colillas; roban tapaderas y trozos de tubería del acueducto; se juegan el dinero con los compañeros mayores y pierden lo que habían sacado de sus raterías; roban a un ciego que pide limosna ante la basílica de San Pablo, para irse a divertir a una barcaza atracada en el Tíber. Tras darse un chapuzón, observan una golondrina que se debate en un remolino del río: es el símbolo de su propia expe-

riencia en el combate diario por la supervivencia. Adaptando elementos de la tradición de la novela «picaresca» y del cine «neorrealista» —en 1950 Luis Buñuel había estrenado *Los olvidados*—, Pasolini consigue crear un «documento vivido» tanto más perturbador por presentarse en forma narrativa. Pues en *Ragazzi di vita* nada se inventa: personajes, ambientes, usos, costumbres, lugares, lenguaje, reviven con la fuerza de lo real. El escritor acostumbraba a recorrer a pie la periferia romana, sediento de un conocimiento directo de los fenómenos, de una confrontación sin reserva ante las cosas. En el conglomerado de las nuevas viviendas baratas, decrépitas a la primera lluvia, entre las barracas de tablones podridos, se levantan los gritos humanos que proclaman las exigencias de los instintos elementales perpetuamente insatisfechos. Y son precisamente los adolescentes, crecidos en este nuevo ambiente y que desconocen los pueblos de origen de sus padres, los que en su convivencia cotidiana crean colectivamente las formas culturales que reflejan más lacerantemente este ecosistema.

En su siguiente novela, *Una vita violenta* (1958), sin abandonar la descripción cruda de la periferia, Pasolini esboza el tímido e incierto despertar de una conciencia civil en la mente de un subproletario. El protagonista, Tommaso, aparece al principio como un sórdido espía y granuja de los bajos fondos, aunque aspira a una normalidad de *bravo ragazzo*. El desengaño ante ciertas experiencias por las que pasa —un amor no correspondido, la reclusión en la cárcel, la estancia en un hospital— le llevan a una evolución por la que atraviesa distintas y contradictorias etapas: de la agresividad fascista a la tentación de «sentar la cabeza», para desembocar en el comunismo. Pero precisamente en el momento en que la esperanza asume los contornos precisos de una toma de posición política, Tommaso ve sesgada su vida en un final trágico. Son temáticas que el autor retomará en sus primeros filmes, como *Accatone* o *Mamma Roma*. Como el campesinado meridional descrito por Carlo Levi en *Cristo si è fermato a Eboli* (1949), los adolescentes y subproletarios de las *borgate* nos revelan la imagen de un mundo sólo aparentemente contemporáneo, «más allá del poder y de la historia», con un horizonte moral aparentemente basado en el código del honor de la Italia meridional y un cierto «estoicismo epicúreo» —residuo del mundo romano—, horizonte del cual surge esta zona franca de «barbarie contemporánea», que el etnólogo Ernesto de Martino había señalado como una característica central de la cultura moderna (De Martino, 1949; Feixa, 1987). Naturalmente, así como era preciso «traspasar los confines de Éboli» para poder comprender las relaciones asimétricas que unen a campesinos meridionales con el Estado y los grupos dominantes, así también el mundo de los jóvenes subproletarios quedaba inexplicado si no se iba más allá de las *borgate* para mostrar los vínculos de la miseria con el más amplio crecimiento urbano e industrial del país.

Sin embargo, la intención de Pasolini no era «historizar» la vida de las clases subalternas, sino más bien rescatar un testimonio vivo de una cultura en trámites de desaparición: los *ragazzi* eran para él el último residuo de las «culturas diversas» que estaban siendo aniquiladas por el proceso de homogeneización lingüística y cultural originado por el cambio en el «modo de producción», lo que él llamaba «la desaparición de las luciérnagas» (Fantuzzi, 1978). Será el redescubrimiento que Pasolini hace de Gramsci (explícito en el libro de poemas *Le ceneri di Gramsci*) lo que le permitirá contextualizar esta reivindicación romántica de los marginados en un proyecto «nacional-popular» más amplio: es preciso dar la voz a los grupos subalternos, a «un pueblo cuyo clamor no es otra cosa que silencio», compuesto de campesinos, obreros, mujeres y jóvenes con tradiciones culturales y valores particulares. En el vínculo subterráneo que une a Pasolini y a De Martino puede entreverse la originalidad del marxismo italiano, en su esfuerzo por vincular lo social, lo cultural y lo simbólico, en su interés por la visión de nuevos actores sociales como los jóvenes, y en su énfasis en la «investigación directa» como forma de superar el teoricismo escolástico que había paralizado otras tradiciones marxistas.

En la década de los treinta, durante los años pasados en la cárcel bajo el régimen de Mussolini, Gramsci ya había apuntado algunas reflexiones novedosas sobre la

llamada *«quistione dei giovani»* (Feixa, 1987). Ya en el primero de sus *Quaderni*, además de recordar las manipulaciones ideológicas que puede esconder el culto a lo joven (como señala la cita que inicia este epígrafe), el lúcido pensador propuso tomar en cuenta las «interferencias de clase» que a veces explican la disidencia juvenil: «La generación "anciana" lleva siempre a término la educación de los jóvenes; habrá conflicto, discordia, etc., pero se trata de fenómenos superficiales, inherentes a cada obra educativa... a menos que se trate de interferencias de clase, es decir, los jóvenes (o una parte importante de ellos) de la clase dirigente (entendida en sentido amplio) se rebelan y pasan a la clase progresiva que históricamente ha llegado a ser capaz de tomar el poder [...] Cuando el fenómeno asume un carácter nacional, es decir, no aparece abiertamente la interferencia de clase, entonces la cuestión se complica y llega a ser caótica. Los jóvenes están en estado de rebelión permanente, porque persisten sus causas profundas, sin que se permita el análisis, la crítica y la superación (no conceptual y abstracta, sino histórica y real)» (Gramsci, 1975: 115-116). Fenómenos como el misticismo, el sensualismo, la indiferencia o la violencia no se han de atribuir, por tanto, a la naturaleza interna de la juventud, sino a los contextos históricos cambiantes, que determinan la emergencia de las crisis de autoridad. El concepto de «crisis de autoridad» remite a otro concepto central en Gramsci: el de hegemonía. Entendida como la capacidad de dirección ético-política ejercida más a través del consenso y del control ideológico que del uso de la fuerza, la hegemonía guarda gran relación con la cuestión juvenil: por una parte, la educación de las nuevas generaciones es fundamental en la reproducción de una obra hegemónica (y también en la articulación de proyectos contrahegemónicos); por otra parte, los jóvenes juegan un papel relevante como paradigmas de las «crisis de autoridad», que en realidad ponen de manifiesto «crisis de hegemonía»:

> La crisis consiste en el hecho de que lo viejo muere y lo nuevo no puede nacer: en este interregno se verifican los fenómenos patológicos más variados [...] A este párrafo han de vincularse algunas observaciones hechas sobre la llamada «cuestión de los jóvenes» determinada por la «crisis de autoridad» de las viejas generaciones dirigentes y por el impedimento mecánico que se ejerce sobre quien podría dirigir para que desarrollen su misión (Gramsci, 1975: 311-312).

En la medida en que «lo viejo muere y lo nuevo no puede nacer», y en la medida en que la política se expresa en términos culturales, las diversas formas de contestación y disidencia juveniles, los cambios en sus formas de vida y valores pueden ser interpretados como uno de los índices privilegiados de las «crisis de autoridad». Las instancias hegemónicas las describirán en términos de «oleada de materialismo», «disolución moral», y las nuevas generaciones —o los sectores más visibles de ellas— serán identificadas como responsables, o cabeza de turco, de la desestabilización social. Son situaciones que anuncian «posibilidad (y necesidad) de formación de una nueva cultura» (Gramsci, 1975: 312). Una nueva cultura que presupone un nuevo campo de fuerzas en el ejercicio de la hegemonía. Es probable que este carácter innovador sea una de las características diferenciales de las culturas juveniles: mientras las culturas populares se han distinguido históricamente por su «rebeldía en defensa de la tradición», las culturas juveniles han aparecido, desde la segunda guerra mundial, como «rebeldes en defensa de la innovación», y han permeado la creación de nuevas formas culturales que responden de diversas maneras a las condiciones cambiantes de la vida urbana. Cabe recordar que Gramsci fue también uno de los primeros pensadores marxistas en interesarse por la cultura de masas y sus productos audiovisuales, aspectos focales de la cultura juvenil (cfr. Istituto Gramsci, 1977; Veltroni, 1977). Tanto esta inclinación como el concepto de hegemonía serán retomados por la escuela de Birmingham para analizar las subculturas británicas de posguerra, como tendremos ocasión de comprobar más adelante.

Si las observaciones de Gramsci sobre el folklore tuvieron gran influencia en el debate de la antropología italiana, el mismo Ernesto de Martino mostró un interés pionero por la emergencia de nuevas identidades juveniles. En el

artículo «Furore in Svezia» (1962), el autor reflexiona sobre la explosión de violencia desatada en Estocolmo durante el fin de año de 1956, protagonizada por bandas de adolescentes que en número superior a los 5.000 empezaron a destruir el centro urbano. Era un primer aviso de las oleadas de explosión juvenil que desde entonces sacudirían periódicamente la sociedad occidental, cuyos protagonistas recibirían diversos nombres: rebeldes sin causa, teddy boys, mods, hippies, skinheads, punks, hooligans, etc. Para empezar, De Martino sitúa el furor juvenil sueco en un marco transcultural, al lado de las Saturnalia romanas y de los ritos de pubertad *kwakiutl*, como intentos de superación del «peligro de caos» que todas las civilizaciones han tenido que afrontar. Mediante el rito, el furor y el impulso destructivo eran estimulados a explotar, pero al mismo tiempo recibían un esquema mítico y ceremonial que los transformaba en símbolos de la adquisición de nuevos roles sociales en el marco de una renovación total de la comunidad. El problema del mundo moderno es que no prescribe ritos equivalentes, por lo que «nuestras instituciones se muestran incapaces de fundar una humanidad más adulta y responsable» (1980: 231). Y en este contexto, los jóvenes inventan nuevos ritos y nuevos símbolos capaces de llenar este vacío y de orientarles en la construcción de una identidad social. Por otra parte, me consta que el interés de De Martino hacia la juventud no se limita a este exótico ejemplo escandinavo: gracias a sus relaciones con Pasolini y sobre todo con su compañera, quien trabajaba como asistente social en un hogar juvenil de la periferia romana, el autor tuvo contacto directo con la juventud urbano-popular, colaborando en la elaboración de la tesis que su compañera dedicó al tema, e interesándose por las formas de vida emergentes en estos medios juveniles (comunicación personal). De esta guisa, De Martino reabría el estudio etnológico de las bandas juveniles, abandonado desde las precursoras aportaciones de Thrasher y Whyte, y retomado después por autores como Monod. Y lo hacía huyendo tanto de la perspectiva criminalista predominante en la época, como del modelo de la patología y del contagio social tan apreciado por los etnógrafos de Chicago. Además, su énfasis en los aspectos simbólicos y su atención a las «resistencias rituales» anunciaba en parte los planteamientos que más tarde defenderían los autores de la escuela de Birmingham (aunque éstos desconozcan la obra de De Martino y sólo expliciten su inspiración en Gramsci).

En la transición del interés por la cultura popular «tradicional» a los nuevos sujetos sociales, los antropólogos italianos se toparon con la cuestión juvenil, tema al cual concedieron mayor importancia que otras tradiciones nacionales académicas. Cabe citar, en este sentido, el precursor estudio de Carlo Tullio Altan (1974) sobre los valores de la generación anterior al 68; y una investigación que Clara Gallini (1980) dedicó a las formas culturales de los jóvenes en Sicilia. Para la autora, las nuevas marginalidades culturales —las juveniles en particular— se configuran de forma muy diferente al pasado: se da una mayor proximidad respecto a los centros de producción cultural que, mediante los medios de comunicación de masas, elaboran mensajes que llegan a todos los estratos sociales; al mismo tiempo se multiplican los centros de producción de formas culturales no hegemónicas, que hacen más compleja la relación entre clase y cultura:

> A una hegemonía que cada vez encuentra más dificultades para elaborar una propuesta unitaria propia, se contrapone una multiplicación paralela de nuevas propuestas culturales, que intentan llenar vacíos cada vez mayores... Los nuevos sujetos sociales emergentes —sobre todo mujeres y jóvenes— expresan necesidades culturales que son antagónicas respecto del marco propuesto por la ideología hegemónica, o mejor dicho, por los diversos sectores competitivos entre los cuales se articula la cultura de las clases en el poder. Las salidas pueden ser diversas, como se ha podido ver desde los años de la contestación caliente del 68 hasta estos inicios de los años ochenta tan problemáticos para muchos jóvenes (Gallini, 1980: 9-10).

Desde esta perspectiva, las culturas juveniles aparecen como el «signo de contradicción» de las transformaciones

históricas en el ejercicio de la hegemonía de las sociedades industriales avanzadas, y al mismo tiempo como paradigmas de una «cultura emergente» que define «aquellos modelos culturales, estilos de vida, técnicas de comportamiento innovadores, experimentados por grupos minoritarios, pero que no están condenados a seguir siendo minoritarios, porque contienen en su seno una tendencia a convertirse en mayoritarios, al menos para los respectivos referentes socioculturales» (Canevacci, 1990: 7). Culturas emergentes como las representadas por diversas oleadas de contestación juvenil que vivió Italia desde finales de los sesenta, exploradas también por antropólogos de las nuevas generaciones: las nuevas formas de sociabilidad y comunicación generacional que aparecen con el 68 (Padiglione, 1982; Canevacci, 1982); los *indiani metropolitani* y el movimiento contracultural del 77 (De Angelis, 1981); las bandas «espectaculares» de los ochenta (Crisante, 1985; Caioli *et al.*, 1986; Sansone, 1988); la conexión del movimiento skinhead con la tradición fascista (Castellani, 1993); las últimas tendencias sincréticas y el movimiento de los *centri sociali* en los noventa (Canevacci, 1993); etc.

Barjots, bloussons noirs, voyous. Monod y las bandas

> Las bandas de jóvenes constituyen el punto central alrededor del cual han venido a fijar sus estrellas de papel los mitos contemporáneos sobre la juventud [...] Para estudiar a los primitivos hay que volver la espalda al ingenuo mito que opone de modo global el hombre civilizado (yo) al salvaje (el otro); de igual manera, en este caso, es necesario comenzar por traspasar la pantalla de las imágenes que, más que reflejar la realidad, imponen de antemano al observador el significado que quieren. Por otra parte, en ambos casos se trata de grupos restringidos, y por ello, teóricamente pensables en uno solo; delimitados, visitables, «habitables», accesibles a un conocimiento «interior»... ¿Y qué es la etnología sino una reflexión —respetuosa pero apasionada— sobre el otro, aquel otro al que, de manera inquietante, intenta hacer desaparecer hoy día la violencia organizada a tan gran escala por nuestra civilización? (Monod, 1971: 10-12).

El filme *La haine*, de Mathieu Kassovitz (1995), es una dramática disección de la juventud urbano-popular francesa de los noventa. En una ciudad HLM (*Habitation à Loyer Modéré*: viviendas de protección oficial) de la periferia de París, un adolescente está entre la vida y la muerte como consecuencia de un ataque policial. En medio del caos social provocado por este incidente, tres de sus amigos intentan sobrevivir. Se trata de una pandilla multiétnica: un chico de origen judío, un joven de origen argelino y otro de origen senegalés, unidos por un futuro incierto y el mismo odio al sistema. El filme-documento relata el recorrido de los muchachos durante la jornada posterior a la muerte de su amigo. De sus miserables viviendas suburbanas al deslumbrante centro de la capital, se suceden distintos espacios y ambientes: el angustioso «hacer nada» en casa y en la calle, «los signos de identidad del suburbio multicultural (grafiti, hip-hop y rap), el viaje en RER (tren de cercanías) a la estación de Les Halles en el centro, el encuentro con la *jeunesse dorée* de la exposición de arte, la agresión nocturna por parte de los skinheads, las conflictivas relaciones con los *flics* (la policía), etc. Un lenguaje de argot hermético, elemento clave en la versión original, simboliza la persistencia de una identidad subcultural entre los jóvenes de la periferia. Identidad diferencial que trasciende las diferencias étnicas, que crea un sentimiento de solidaridad y odio hacia lo extraño, y que en este caso prefigura la tragedia final.

Aunque el contexto histórico sea diferente, la trama del filme recuerda el argumento de un clásico injustamente olvidado de la etnología urbana: me refiero al libro de Jean Monod, *Les barjots. Essai d'ethnologie des bandes de jeunes* (1968), publicado poco antes de que estallara el mayo francés. El término *barjot* es la inversión de *jobard* (tonto, loco), según un procedimiento habitual en los lenguajes marginales (hablar en *verlan* —de *l'anvers*: al revés—). En el argot de los bloussons noirs (literalmente «chamarras o cazadoras de cuero negras»), barjot no designaba ya al ingenuo, la víctima del truhán, sino al joven «golfo» que simula locura y comportamiento extravagante para defenderse de la sociedad que lo margina. En 1964, el joven

etnólogo francés, discípulo de Claude Lévi-Strauss, a quien dedica el libro, había decidido seguir los consejos de su maestro y adentrarse en un terreno resbaladizo: el estudio de esos «nuevos salvajes» que para la sociedad dominante pare-cían ser las bandas juveniles que proliferaban en la periferia parisina. El autor observó que las representaciones sociales de las bandas, transmitidas por los medios de comunicación, guardaban muchas semejanzas con las imágenes tradicionales sobre el «primitivo», incluso en sus contenidos ambivalentes: si el primitivo podía ser tanto buen salvaje como bárbaro peligroso, la juventud aparecía, sucesiva y alternativamente, como «la edad más bella de la vida» y como un síntoma de agresividad y degeneración sociales. El propio Monod explica en un artículo que prefiguraba la investigación (1967), que su interés por el tema provenía de la observación de fenómenos de violencia juvenil que se extendían por la sociedad occidental, como el ya citado fin de año de 1956 en Estocolmo.

Para analizar lo que se escondía tras el mito contemporáneo de la juventud, el autor se propuso explorar la lógica interna de las bandas, suponiendo que era esta lógica y no su traducción en «nuestro» lenguaje, o su reducción a nuestros mitos, lo que fundaba su significado. El objetivo de Monod era llevar a cabo un análisis estructural de los estilos de vida y sistemas simbólicos de las bandas, inspirándose en el método elaborado por Lévi-Strauss para comprender la mitología de los indios del continente americano. Como Whyte, se concentró en una banda concreta de bloussons noirs —la banda de la plaza N., en el norte de París—, con quienes estableció contacto en unos autos de choque; tras ganarse su confianza, convivió con ellos durante un año seguido. La parte documental del libro está redactada en forma narrativa, y constituye una detallada descripción «desde dentro» de la cotidianidad del grupo, de su argot, vestimenta, pautas de conducta, valores, ritos, historias de vida, relaciones con otras bandas y con las instituciones adultas. La banda estaba formada en ese momento por unos 20 miembros, mayoritariamente adolescentes varones entre quince y veinte años de origen obrero, y provenía de una antigua banda de voyous —golfos— que había existido en el mismo territorio a principios de la década. Su estilo se había hecho más sofisticado, y habían evolucionado hacia una identidad esnob, gracias sobre todo a la integración de elementos provenientes de la cultura de masas: la influencia de filmes americanos como *The Wild One* y *Rebel Without a Cause* y de estrellas como Marlon Brando, Elvis Presley y James Dean ya no era determinante, y predominaba la pasión por la música de los Rolling Stones y la imitación de los estilos británicos. No se trataba, por tanto, de la típica banda delincuente descrita en la literatura criminológica, dominante en esa época.

La segunda parte del libro pretende ser un análisis estructural del material etnográfico. Monod está interesado en descubrir las estructuras profundas subyacentes a las apariencias; por ello los temas clásicos de la escuela estructuralista (parentesco, lenguaje, mitología, ritual) son los ejes del análisis. Para el autor, la banda cumple muchas de las funciones desempeñadas por la familia en otras sociedades: «Es significativo que el vacío entre la familia y la sociedad, en el que los jóvenes edifican su cultura, esté repleto de expresiones calificadoras de las relaciones que los miembros mantienen entre sí, semejantes a las de parentesco y que, en consecuencia, estructuran un grupo teórico limitado de relaciones básicas y enlaces fuertes en los que es posible la comunión: *tchowa* significa hermano mío» (1971: 367). Al lenguaje dedica un capítulo, en el que analiza la metamorfosis del argot como un proceso de construcción de significados compartidos por el grupo. La parte central del ensayo está dedicada al análisis de la estructura social de la banda, las jerarquías internas, los antagonismos y alianzas que mantienen con otras bandas. Para Monod los conflictos y tensiones que desde fuera son vistos como violencia gratuita y patológica, desde el interior se contemplan como situaciones densamente rituales. Al igual que el desafío de canciones entre los esquimales, los insultos y burlas hacia Tim y Noël, los dos miembros más problemáticos del grupo, eran una manera de sustituir reales oposiciones latentes por conflictos rituales abiertos, que actuaban como dispositivos de equilibrio. Las mismas

peleas con otras bandas, que el autor describe con detalle, aparecen más como simulaciones periódicas que como espontáneos enfrentamientos violentos.

Para descubrir la estructura de un mito conviene examinarlo en todas sus variantes. Por eso Monod no se limita a la banda de bloussons noirs, sino que esboza una sugerente comparación con otras bandas juveniles existentes en París a mediados de los sesenta: voyous, beatniks, ye-yés, rockers, gays, dandies, etc. Tras la aparente heterogeneidad de los estilos, formas de vestir, gustos musicales y centros de reunión, subyace un complejo sistema de oposiciones binarias que dan cuerpo al mito: barjots/ye-yés, voyous/esnobs, jóvenes/adultos, proletarios/burgueses, centro/periferia, superación/negación, años cincuenta/años sesenta, etc. Estas oposiciones se han de entender como un reflejo de la discontinuidad entre generaciones, y de la discontinuidad entre los estilos subculturales existentes en un mismo momento histórico. Monod ve en ello el contrapeso de los procesos de homogeneización cultural a escala planetaria:

> ¿Qué son los bloussons noirs sino el restablecimiento, sobre el eje vertical de los grupos de edades sucesivos, de una diversidad que horizontalmente, en el plano geográfico, tiende a desaparecer? Ésta es la hipótesis de Claude Lévi-Strauss, y para el autor constituye el principio motor de este libro. Lejos de ser un fenómeno patológico, las bandas de jóvenes responden a una secreta función equilibrante y tocan una alarma saludable al acudir en socorro de la amenazada diversidad (Monod, 1971: 13-14).

Desde esta perspectiva, la elección de un estilo no es únicamente un fenómeno de moda inducido por el mercado, o la pasiva imitación de los ídolos del cine y del rock. El fascinante análisis de la metamorfosis del argot muestra fehacientemente esta capacidad creativa y no únicamente imitativa de las bandas. Monod completa así el recorrido iniciado por la escuela de Chicago, trasladando el eje interpretativo desde el concepto de desviación al de subcultura: las bandas de jóvenes se constituyen en subcultura al articular en un «estilo» distintivo un conjunto de comportamientos, vestimentas, gustos musicales, ídolos cinematográficos, accesorios, lenguajes, representaciones del espacio y del tiempo, y los combinan jerárquicamente para dotarlos de significado, utilizando procedimientos semejantes al bricolaje, según la clásica caracterización lévistraussiana del pensamiento primitivo (Lévi-Strauss, 1971). Interesa señalar que Monod no se limitó al mundo de las bandas de origen obrero. Ya hemos visto cómo realizó observación participante en ambientes ye-yés y beatniks de París. Tras la monografía sobre los barjots, el autor emprendería un ambicioso estudio transcultural, financiado por una fundación estadounidense, a partir de un trabajo de campo realizado en Estados Unidos sobre los movimientos contraculturales emergentes a finales de los sesenta, como los Black Panthers, los hippies y el movimiento estudiantil. De ello resultó un artículo comparativo entre los bloussons noirs franceses y el *«movement»* estadounidense, en el que anunciaba algunas de las tesis desarrolladas más tarde por los autores de la escuela de Birmingham:

> La juventud pone al día la contradicción central que estructura la relación de la sociedad con ella misma... se convierte en una metáfora críptica en la cual los conflictos sociales escamoteados resurgen bajo formas muy ritualizadas, pero cada vez es un sector diferente de la juventud el que toma el relevo... El orden de las subculturas juveniles más «alarmantes», hacia las cuales la sociedad se gira con sorpresa como un espejo demasiado verdadero de ella misma, no es el fruto del azar sino el producto de una óptica interna según la cual la sociedad expresa sus contradicciones e intenta suprimirlas en sectores localizados, y los ve resurgir en otros lados bajo nuevas formas (Monod, 1970: 313-314).

Pese a ciertas veleidades estructuralistas —como la obsesión por encontrar estructuras binarias y paralelismos entre las bandas y las sociedades primitivas—, el trabajo de Monod es extraordinariamente novedoso en sus planteamientos teóricos, y muy rico en su contenido etnográfico. Sin embargo, su obra pareció caer en saco roto, y no creó

escuela entre los etnólogos franceses (el libro no volvió a editarse y raramente es citado por sus colegas). Por una parte, el mismo autor no finalizó su proyecto de investigación transcultural sobre la juventud, optando por regresar a la etnología clásica (en 1971 publicó una monografía sobre una comunidad indígena en la Amazonia de Venezuela); luego se desvinculó de la Academia (al parecer, dejó el Collège de France para dedicarse al cómic y acabar viviendo en un pueblo aislado de las Cévennes). Por otra parte, sus compañeros estructuralistas se dedicaron a temas más «serios» y a escenarios más «exóticos»: su estudio había sido demasiado precoz para que fuera tomado en consideración y el fracaso del mayo del 68 había hecho que el movimiento juvenil dejara de estar de moda.

En cualquier caso, fueron los sociólogos quienes, una década más tarde, a principios de los ochenta, volvieron a interesarse por la marginalidad juvenil, en un nuevo contexto de crisis del Estado del bienestar, de ruptura social y de fragmentación cultural (Dubet, 1985; Lagrée y Lew-Fai, 1985). Los actores emergentes son ahora la segunda generación de emigrantes norteafricanos, centroafricanos y antillanos, residentes en las periferias urbanas, que construyen su identidad en torno a lenguajes masivos como el rai, el rap y el hip-hop (Lapassade, 1990; Bouamama, 1993). A diferencia de los estilos anteriores, estos nuevos lenguajes juveniles se abren paso principalmente a través de los medios masivos, consiguiendo que lo marginal penetre en el centro del escenario (hoy no es extraño que los grandes teatros parisinos incluyan el hip-hop en sus programas de música contemporánea). Otras investigaciones etnográficas se alejan del modelo de la juventud marginal y se centran en otros colectivos juveniles. En *Le temps des tribus* (1990), Michel Maffesoli reflexiona sobre el proceso de «tribalización» de las identidades sociales en general, y de las juveniles en particular, un proceso que puede poner de manifiesto la erosión del individualismo en la sociedad de masas y la emergencia de una nueva sociabilidad. Cabe citar, en este sentido, algunos estudios interesantes sobre espacios juveniles, como bares y rutas vinculados a la música rock (Camy *et al.*, 1984; Rouleau-Berger, 1987). El mismo Marc Augé ha observado, en su ensayo sobre el metro parisiense, que la juventud puede aparecer como el paradigma de nuevas alteridades, más trascendentes, quizá, que las clásicas alteridades étnicas:

> La alteridad inmediata (pero ya un poco lejana) es ante todo la de los jóvenes, la «juventud» como se dice en la televisión. Jóvenes: son ésos cuya juventud significa para los demás que su propia juventud de éstos ya se ha ido. Algunos llevan un aro en la oreja o se tiñen de verde un mechón de pelo; son a la vez los más perturbadores y los más familiares —porque esa imagen está reproducida profusamente en la prensa y en los anuncios publicitarios— y que ellos quieren dar de sí mismos, por la misma razón (Augé, 1987: 29).

Teds, mods, rockers, skinheads. La escuela de Birmingham

> La «juventud», como categoría, surgió en la Gran Bretaña de posguerra como una de las manifestaciones más visibles del cambio social del período. La juventud fue el foco de atención de informes oficiales, legislaciones e intervenciones públicas, fue divulgada como «problema social» por parte de los guardianes de la moral y jugó un papel importante como piedra de toque en la elaboración de conocimientos, interpretaciones y explicaciones sobre el período (Hall y Jefferson, 1983: 9).

La película musical *Quadrophenia*, de Frank Roddam (1979) protagonizada por los Who, evoca algunos elementos centrales del nacimiento de estilos juveniles en la Gran Bretaña de los sesenta. El hilo argumental —las experiencias de un joven apasionado por las motos y por el rock— tiene como telón de fondo un famoso enfrentamiento entre bandas de mods y de rockers que tuvo lugar en las playas de Brighton en 1964. El 30 de marzo de ese año el *Daily Mirror* titulaba: «Los salvajes invaden la playa. Miles de *teenagers* belicosos, borrachos, ruidosos, sobre sus *scooter*... símbolo de la infección moral que padece la juventud británica» (citado en Caioli, 1986: 85). La emergencia de las

bandas juveniles se inscribía en la opulencia económica que había conocido Gran Bretaña en el período de posguerra, y que se había traducido en el crecimiento de la capacidad adquisitiva de los jóvenes, la consolidación del *welfare state*, el surgimiento de la sociedad de consumo, el apogeo de la música rock (de los Beatles a los Rolling Stones), y del *swinging London*. Otro de los factores relevantes del período fue el fin del Imperio británico, con la consiguiente llegada a la metrópoli de grandes contingentes de inmigrantes provenientes de las antiguas colonias, que trajeron consigo sus pautas estéticas y culturales, agrupándose en barrios pluriétnicos. Es también en estas décadas cuando surgen en el país los principales estilos juveniles «espectaculares», difundidos más tarde a escala universal, desde este «foco de infección» anglosajón, desde los más conocidos (teddy boys, rockers, mods, skinheads, punks) a los menos famosos (parkers, crombies). No es pues de extrañar que la escuela académica más fascinante dedicada a estudiar las subculturas juveniles naciera en Gran Bretaña durante esas fechas.

El mismo año de 1964, Richard Hoggart había creado en la Universidad de Birmingham el Centre for the Contemporary Cultural Studies (CCCS), un espacio académico que agrupaba a historiadores, comunicólogos, sociólogos, antropólogos y lingüistas interesados por el estudio crítico de los fenómenos culturales contemporáneos. Hoggart era un historiador social, formado en la tradición marxista británica, que había investigado la relación entre cultura obrera y cultura de masas. Stuart Hall asumiría con posterioridad la dirección del centro, y promovería un importante volumen de publicaciones teóricas y estudios de campo sobre las subculturas juveniles británicas de posguerra: la juventud fue pues una de las principales arenas en donde germinaron los *cultural studies*. En la tradición heterodoxa del marxismo británico (de R. Williams a E. P. Thompson), los autores de la escuela de Birmingham toman prestados elementos del interaccionismo simbólico, del estructuralismo, de la semiótica, de la literatura contracultural y del marxismo cultural para articular un complejo marco teórico que dé cuenta de las raíces históricas, sociales y culturales que explican el surgimiento de expresiones juveniles innovadoras en la Gran Bretaña posterior a 1950.

La primera formulación de los planteamientos del CCCS puede encontrarse en un artículo de Phil Cohen (1972), difundido en una de las primeras publicaciones del centro, sobre el surgimiento de los mods y los skinheads en el East End (el popular barrio interétnico de Londres, escenario de la serie *Eastenders*). Tras describir las instituciones tradicionales que articulaban la vida del barrio (la red extendida de parentesco, la ecología del vecindario obrero, y la economía local), el autor analiza las transformaciones que sufrieron como consecuencia del proceso desarrollista de los sesenta (nuclearización de la familia, desestructuración de la vida comunitaria y desaparición de los empleos en el barrio). Para Cohen, las «respuestas subculturales» de los jóvenes del East End son «soluciones ideológicas» a los problemas provocados por la crisis en la cultura parental:

> La función latente de la subcultura es expresar y resolver, aunque sea «mágicamente», las contradicciones que permanecen escondidas e irresueltas en el seno de la cultura parental. La sucesión de subculturas pueden ser consideradas como diversas variaciones en torno a un tema central: la contradicción a nivel ideológico entre el puritanismo tradicional de la clase obrera y la nueva ideología del consumo; y a un nivel económico entre la elite ascendente y el nuevo lumpen. Mods, parkers, skinheads, crombies, representan todos ellos en formas diferentes un intento de reparar algunos de los elementos de cohesión social destruidos en la cultura parental (Cohen, 1972: 23).

Mientras los mods plantean una solución «ascendente» (su estilo refinado y su discurso ideológico como metáforas de la superación social), los skins exploran una solución «descendente» (el vestuario lumpen y la rudeza obrera como expresiones de la proletarización). En ambos casos la solución de plantea a un nivel imaginario, sin posibilidades reales de verificación; pero cumplen con gran éxito la función de restablecer la cohesión perdida, dotando a los jóvenes de una nueva identidad social. No hay «solución sub-

cultural» para las problemáticas de clase (como el paro, el subempleo o la desigualdad en la educación). Pero en la vida cotidiana las subculturas cumplen funciones positivas que no están resueltas por otras instituciones, ganando espacios de autonomía y autoestima para los jóvenes. Cohen critica, asimismo, la comparación de las subculturas a los ritos de paso tribales: «Para los iniciados la subcultura provee de un sentido de "renacimiento" sin tener que pasar por una muerte simbólica. La autonomía que ofrece es real, pero parcial e ilusoria, como una "vía de liberación" total. Y lejos de constituir un improvisado *rite de passage* a la sociedad adulta, como algunos antropólogos señalan, es precisamente una defensa colectiva y altamente ritualizada contra esta transición» (Cohen, 1972: 26).

Otro trabajo influyente, publicado el mismo año, fue el libro de Stan Cohen *Folk Devils and Moral Panics* (1972) sobre el «proceso de invención» de los rockers y los mods por parte de los medios de comunicación británicos. Al analizar los procesos de reacción en cadena que se suscitaron cuando estas bandas fueron utilizadas como «demonios populares» en momentos en que cundía el «pánico moral» y se reclamaban campañas de «ley y orden», Cohen inauguraba un campo de investigación fundamental: el estudio de los procesos de «etiquetaje social» de los estilos juveniles por parte de los *mass media*. Para el autor, las sociedades aparecen sujetas periódicamente a períodos de pánico moral. Una situación, un episodio o un grupo de personas surgen y son definidos como una amenaza a los valores y a los intereses dominantes; los medios de comunicación presentan su naturaleza de una forma estilizada y estereotipada; las autoridades políticas y religiosas levantan barricadas morales y expertos socialmente acreditados pronuncian su diagnóstico y enuncian sus soluciones; a menudo se recurre a medidas represivas, aunque la situación puede contenerse, desaparecer o integrarse. En el caso que nos ocupa, los *media* aprovecharon los sucesos de Brighton para presentar a mods y rockers como unos demonios populares, «una galería de modelos que la sociedad construye para mostrar a sus propios miembros cuáles son los roles a evitar» (Cohen, 1972: 110).

El trabajo del CCCS desemboca, sobre todo, en el libro colectivo *Resistance through rituals* (Hall y Jefferson [eds.], 1983 [1979]), que ejercerá una notable influencia en todos los estudios sobre las subculturas juveniles realizados desde entonces. La base de sus planteamientos, esbozados en una larga introducción, es la crítica de las tesis tan en boga en aquellos años sobre la cultura juvenil como conglomerado homogéneo e interclasista, analizada exclusivamente en términos de «conflicto generacional». Los estilos juveniles son considerados como intentos simbólicos elaborados por los jóvenes de las clases subalternas para abordar las contradicciones no resueltas en la cultura parental; así como formas de «resistencia ritual» frente a los sistemas de control cultural impuestos por los grupos en el poder. Una distinción básica se impone entre las formas de disidencia y bohemia juvenil características de sectores medios, y las subculturas juveniles propiamente dichas, que surgen todas ellas en distintos estratos de la clase obrera urbana (aunque con posterioridad estos estilos puedan ser apropiados por jóvenes de otros sectores sociales). El concepto de clase no simplifica sino que hace más complejo el análisis: las subculturas juveniles pueden abordarse a partir de una «triple articulación» con las culturas parentales (los medios ecológicos, redes sociales y valores que los jóvenes comparten con los adultos de su clase); con la cultura dominante (las instituciones educativas y de control social hegemónicas en la sociedad); y con el grupo de pares (los ámbitos de sociabilidad y valores generados entre los propios jóvenes). En este modelo es central el concepto gramsciano de hegemonía: las subculturas son vistas como rituales de contestación «representados» por los jóvenes en el «teatro de la hegemonía», que ponen en crisis el mito del consenso: su emergencia está vinculada a los períodos históricos en que se pone de manifiesto una crisis de la hegemonía cultural. Como en la escena teatral, el conflicto se expresa a un nivel imaginario, aunque refleja contradicciones reales. Otro concepto clave es el de «estilo», que Clarke (1983) proyecta desde un uso descriptivo clásico a una dimensión analítica mucho más compleja, que integra tanto sus dimensiones materia-

les como sus dimensiones simbólicas. Este marco teórico se aplica a distintos estudios de caso sobre estilos particulares.

Dos de los autores más sugerentes del CCCS son Paul Willis y Dick Hebdige. A Willis se debe una magnífica investigación sobre la «cultura antiacadémica» de los jóvenes obreros, fruto de una serie de entrevistas de grupo (*Learning to labor*, 1977). El interrogante que se plantea como subtítulo de la obra («¿cómo llegan los muchachos obreros a desarrollar tareas de obreros?») tiene una respuesta paradójica: la escuela cumple su función social al promover el desinterés de los jóvenes de clase obrera, que la abandonan por la calle y el ocio, espacios donde se socializan en la masculinidad y la destreza manual, valores que les preparan para asumir las tareas propias de su clase. Además de sus conclusiones teóricas, el interés de la obra reside en que ha sido tomada como paradigmática en el reciente debate sobre la antropología posmoderna. G. E. Marcus, por ejemplo, ensalza la estrategia textual de Willis, tanto en la parte «etnográfica» en que expone vívidamente los «conocimientos locales» de los jóvenes, como en la parte «analítica» en que extrae imaginativas lecturas interpretativas de dichas verbalizaciones: «Willis posee las virtudes necesarias para transformar la tradición antropológica de la etnografía, cosa que demuestra claramente en sus esfuerzos para establecer los significados teóricos contenidos en su obra... La mezcla de géneros que establece Willis es una de las salidas futuras que puede encontrar la etnografía (y la antropología)» (Marcus, 1992: 262). Willis ha dedicado también un sugerente estudio a los motor bikers (*Profane Culture*, 1978), y recientemente ha publicado una investigación sobre las formas de creatividad en la vida cotidiana de los jóvenes británicos de los ochenta, realizada también a partir de entrevistas en profundidad (*Common Culture*, 1990).

En cuanto a Hebdige, se ha centrado sobre todo en el terreno del consumo, revisando en un ensayo también célebre la historia subcultural británica (*Subculture, the meaning of style*, 1979). El tipo de aproximación que propone —leer un «estilo» a través del valor simbólico de los objetos cotidianos, descifrar su significado oculto— lo ejemplifica con una metáfora utilizada por Jean Genet en su *Journal du voleur*: la confiscación por parte de la policía española de un tubo de vaselina confirma públicamente su identidad homosexual y provoca la burla; sin embargo, ese «objeto miserable, sucio», se convierte en una especie de garantía, «el signo de una gracia secreta que pronto me salvaría del rechazo», el símbolo de un estigma que se convierte en emblema: «De la misma manera que es posible resumir en un simple objeto el conflicto entre la sexualidad "no natural" de Genet y los insultos "legítimos" de los policías, también sobre las superficies de la subcultura —en los estilos compuestos por objetos mundanos que tienen un doble significado— se pueden encontrar reflejadas las tensiones entre los grupos dominantes y los grupos subalternos» (Hebdige, 1983: 6). El autor ha continuado trabajando, en ensayos posteriores, sobre los imaginarios audiovisuales de los jóvenes y sobre la confusión de los discursos en la cultura contemporánea (1987, 1988).

A pesar de la originalidad y fecundidad de los planteamientos de los autores de Birmingham, sus investigaciones han generado una notable literatura crítica. Se ha tachado de «romántico» su hincapié en el potencial de «resistencia» que contienen las subculturas, sin tener en cuenta los contenidos conservadores y convencionales que éstas muestran a menudo; se ha cuestionado el eclecticismo metodológico (en muchos casos no se explicita de dónde se extraen los datos, confundiendo las perspectivas emic y etic); se ha impugnado la rígida separación entre subculturas y contraculturas. La crítica más cabal ha provenido de miembros de la misma escuela, que han propuesto ampliar el campo de observación a las culturas juveniles más convencionales, a la clase media, y sobre todo a las muchachas (véase un artículo de Garber y McRobie, 1983, sobre el papel de las mujeres en las subculturas juveniles):

> Los estudios subculturales continúan centrándose más en lo desviado que en lo convencional, más en los adolescentes de clase obrera que en sus coetáneos de clase media, y lo más crucial de todo, más en los muchachos que en las muchachas. La ausencia de los adultos es otra brecha sig-

nificativa. A pesar de la importancia teórica que otorgan a las culturas parentales, no las examinan empíricamente, y en consecuencia las cruciales relaciones culturales entre las generaciones se dejan a nivel de aserción. Un análisis global de la juventud ha de ser capaz de explicar no sólo la desviación y el rechazo, sino también la convención y el consentimiento (Murdock y McCron, 1983: 205).

Estas críticas han dado pie a una nueva generación de trabajos, ubicados normalmente en el campo de la antropología interpretativa y del pensamiento posmoderno, que intentan superar el lastre de paradigmas criminalistas y funcionalistas a través de etnografías experimentales en que retratan la emergencia de «microculturas» juveniles en un sinfín de contextos sociales, adoptando formas no necesariamente contestatarias (Lave *et al.*, 1992). El énfasis se traslada desde las instancias de socialización a los propios actores, de las actividades marginales a la vida cotidiana, de los discursos hegemónicos a las polifonías juveniles. Pueden citarse, en esta perspectiva, los trabajos de Wulff (1988) sobre un grupo interétnico de muchachas de Londres, en el que el énfasis tradicional en los espacios públicos se combina con una etnografía de la *bedroom culture*, y sobre la «moratoria social» de un grupo de jóvenes artistas suecos en Manhattan (1993); así como los estudios de Amit-Talai (1990) sobre la sociabilidad en una *high school* canadiense. Ambas autoras han editado recientemente un *reading* que da cabida a estudios etnográficos sobre jóvenes y niños de diversas culturas contemporáneas, planteados desde estos parámetros (Amit-Talai y Wulff, 1995).

Beats, hippies, freaks. Las contraculturas juveniles

> ¿Dónde encontrar, si no es entre la juventud disidente y entre sus herederos de las próximas generaciones, un profundo sentimiento de renovación y un descontento radical susceptible de transformar esta desorientada civilización? Estos jóvenes son la matriz donde se está forjando una alternativa futura... No me parece exagerado llamar «contracultura» a lo que está surgiendo en el mundo de los jóvenes (Roszak, 1973: 11).

A mediados de los años cincuenta nace en la costa californiana la *beat generation*, expresión todavía minoritaria de bohemia juvenil y disidencia artístico-intelectual. Inspirándose en los existencialistas parisinos de posguerra, recuperando elementos del surrealismo, el dadá, el situacionismo y el psicoanálisis, los beats se ponen *on the road*, a la búsqueda de un estilo propio, opuesto al puritanismo dominante, centrado en la expresividad, la creatividad, la experimentación poética y sexual, la marihuana y el jazz, el nihilismo y el misticismo. Escritores como Kerouak y poetas como Ginsberg actúan como gurús de un movimiento que pretende crear una contrasociedad en el seno de la sociedad dominante, con sus propias reglas y valores. En realidad, la *beat generation* actualizaba dos de las «tradiciones juveniles subterráneas» difundidas históricamente en generaciones sucesivas de jóvenes de clase media: la tradición «bohemia», centrada en el ataque al puritanismo y en el ensayo de un estilo vital «disipado»; y la tradición «radical», centrada en la más articulada protesta estudiantil, cultural o política (Matza, 1973; Brake, 1983: 86).

En la década de los sesenta, a caballo del *boom* económico, el movimiento de los derechos civiles, la guerra del Vietnam, el feminismo, el movimiento gay y el *black power*, lo beat confluyó en un masivo despertar juvenil cuya vanguardia más visible, surgida también en California, se conoció como movimiento hippy, difundiéndose posteriormente a escala internacional. Retomando de los beats el «estilo» bohemio, la experimentación psicodélica y sexual, el orientalismo, el nomadismo, el culto a la espontaneidad, etcétera, los hippies consiguieron ir más allá del «existencialismo» genérico de sus ancestros para articular propuestas alternativas mucho más elaboradas y extendidas: la desafiliación respecto de la familia e instituciones sociales; el *flower power* frente a la sociedad tecnocrática de consumo; la utopía pastoral frente al industrialismo; la creación de una verdadera sociedad alternativa con sus propias cooperativas de producción y consumo, canales de comunicación, criterios estéticos, lenguajes, formas de alimentación y rituales. De nuevo la tradición bohemia se combinó de distintas maneras con la tradición radical: la

oposición a la guerra del Vietnam y la protesta estudiantil del 68 fueron los momentos culminantes de este proceso. Todas estas expresiones juveniles tuvieron su reflejo en una serie de interpretaciones teóricas, que celebraron la emergencia de la juventud como una «nueva clase» portadora de la misión emancipadora que había dejado de personificar el proletariado. Bajo el estímulo del 68, los teóricos más radicales utilizaron planteamientos filomarxistas para analizar en términos de clase las relaciones de producción (materiales y sobre todo intelectuales) que los jóvenes mantenían con los adultos. En este camino se recuperaban viejos autores olvidados (como Wilhelm Reich) y surgían nuevos profetas como Herbert Marcuse y Theodore Roszak, quien bautizó la oposición juvenil como un intento coherente de alternativa cultural global a la sociedad industrial, como una verdadera contracultura (Roszak, 1973). Paradójicamente, la mayor parte de estos autores, como los sociólogos parsonianos, tendían a abstraer del análisis la noción de clase, generalizando sobre la juventud sin darse cuenta que se estaban fijando fundamentalmente en sectores de clase media y alta. En realidad, la mayor parte de estos textos, algunos francamente visionarios, respondían a necesidades político-ideológicas coyunturales (Gillis, 1981).

No todas las valoraciones del movimiento juvenil fueron elogiosas. Entre los críticos destacó Pasolini. En 1968, mientras los intelectuales de izquierda rivalizaban en cortejar a los estudiantes revolucionarios, Pasolini se descolgó, en una serie de artículos, con un sarcástico alegato contra «los hijos de papá» escondidos tras las barricadas. La revuelta universitaria para él era una cuestión interna de la burguesía, una «lucha intestina» que nada tenía que ver con los intereses reales de los verdaderos explotados. La rebeldía vacua se desvanece en oratoria, demagogia y caricatura, en conformismo presentado con cara de indignación, en dogmatismo cerrado a entablar una «relación dialéctica» con las generaciones precedentes que les permitiera adquirir una conciencia histórica: tras un tiempo de «irresponsabilidad», los hijos de papá volverán al redil (con otro tono, reencontramos aquí las observaciones de Gramsci sobre las «interferencias de clase» y la necesaria «dialéctica intergeneracional»). Refiriéndose en concreto a la moda de las largas cabelleras, apunta Pasolini:

> Las máscaras repulsivas que los jóvenes se han puesto sobre la cara, afeándolos como a viejas putas de una injusta iconografía, reproducen objetivamente en sus fisonomías lo que ellos, sólo con palabras, han condenado para siempre... El aislamiento en que se han encerrado —como en un mundo aparte, en un *ghetto* reservado a la juventud— los ha paralizado ante la insoslayable realidad histórica; y esto ha supuesto, fatalmente, una regresión (Pasolini, «Il discorso dei capelli», 1968; citado en Fantuzzi, 1978: 132).

Sin descartar lo verdadero de su aserción, Pasolini tendía a menospreciar la capacidad transformadora del movimiento (por ejemplo, en la reivindicación de una mayor paridad entre hombres y mujeres); tampoco explicaba por qué fue tan reprimido (del Quartier Latin a Tlatelolco), ni por qué se dieron en su seno las primeras convergencias entre jóvenes estudiantes y sus coetáneos de las clases populares, los cuales a menudo hicieron suyos el estilo y los objetivos del mismo. Jean Monod, por ejemplo, comparó la revuelta del 68 con las reacciones ante los blousson noirs que había estudiado años antes:

> El fenómeno de los bloussons noirs fue en principio una revuelta de jóvenes trabajadores, expresada en términos culturales. Como no se veía qué tenía en común con la revuelta de los jóvenes burgueses, aparte de la edad, fue considerada un conflicto generacional transmitido por contagio. En cambio, la actual revuelta de los jóvenes intelectuales expresada en términos políticos inaugura una serie de contestaciones y luchas más globales. Los estudiantes reivindican el título de jóvenes trabajadores que sus predecesores no supieron aprovechar como arma de lucha. Los que ahora invocan la «solidaridad» juvenil para explicar el ensanchamiento de la revuelta son los mismos que invocaban antes el «contagio»: la sociedad instituida ha cambiado de mitos neutralizadores, pero éstos cumplen todavía la misma función. Extendiéndose de los sectores juveniles marginales a la masa de las clases medias, la alienación ha dejado de ser

nación ha dejado de ser padecida individualmente para convertirse en una marginalización vivida colectivamente (Monod, 1970: 318).

También en este caso los análisis más coherentes se deben a los autores de la escuela de Birmingham. A pesar del hincapié en las subculturas juveniles de raíz obrera, los autores del CCCS dedicaron su atención a las subculturas juveniles de clase media, que tienden a denominar contraculturas: «Las contraculturas consiguieron articular su oposición a los valores e instituciones dominantes, incluso cuando ésta no tomó la forma de una respuesta política... Los hippies de finales de los sesenta fueron la más distintiva de las contraculturas de clase media. Las instituciones alternativas del underground surgieron básicamente de esta matriz, pero la subcultura hippy se fragmentó rápidamente en diversas ramas: heads, freaks, street people» (Hall y Jefferson, 1983: 61).

En realidad, la emergencia de las contraculturas reflejaba una ruptura en la hegemonía cultural, una crisis en la «ética puritana» que había caracterizado la cultura burguesa desde sus orígenes: ya no se requería trabajo, ahorro, sobriedad, gratificaciones pospuestas, represión sexual, etc., sino ocio, consumo, estilo, satisfacciones inmediatas, y permisividad sexual. En la medida en que la ruptura era interna a los grupos dominantes, y sus potenciales eran por tanto mayores, los jóvenes fueron tomados como «cabeza de turco» de esa crisis cultural; aunque sus actitudes reflejaban tendencias profundas de cambio, y además sirvieron para ensayar nuevos caminos que serían «adaptados» por el sistema (es el caso, por ejemplo, del culto al cuerpo, la comercialización de las artesanías hippies, la mística orientalista o la religión ecologista), la rebelión de los jóvenes fue vista como una ruptura «externa», promovida por oscuros intereses. Uno de los más lúcidos ensayos sobre el movimiento hippy fue el de Stuart Hall (1977). Para Hall, el crecimiento del «underground generacional» ha estado trabajando una dialéctica, que puede ser vista como un movimiento entre dos polos: el expresivo y el activista (el eslogan que surgió durante la revolución de

mayo en París también capta estos dos extremos contradictorios: «La imaginación al Poder»):

El polo expresivo acentúa lo personal, psíquico, subjetivo, cultural, privado, estético o bohemio —elementos en el espectro de las emociones y actitudes políticas—. El polo activista, en cambio, acentúa lo político, social, colectivo, el comprometerse en la organización —la finalidad pública del espectro—. El «momento» expresivo da énfasis a un estilo revolucionario; el «momento» activista al desarrollo de una estrategia revolucionaria. El expresivo facilita a menudo el lenguaje a través del que se extrae el combustible subterráneo, anárquico, psíquico de la rebelión —las fuerzas del Ello—. El activista facilita la energía social, modeladora, organizadora, conductora (Hall, 1977: 69).

Los autores del CCCS tendieron a establecer claras diferencias entre las subculturas juveniles obreras y las contraculturas de los jóvenes de clase media: mientras las primeras son estructuras colectivas compactas que toman la forma de «banda», las segundas son medios difusos más individualizados; unas surgen de la dicotomía entre el mundo institucional (familia, escuela, trabajo) y el tiempo libre, otras plantean una síntesis («el trabajo es un juego») o bien proponen instituciones alternativas (la cooperativa, la comuna); unas tienden a ser territoriales (apropiación del gueto), otras tienden a ser universales (éxodo para crear un nuevo gueto: las utopías rurales); en las primeras la vivencia predomina sobre el discurso, en las segundas no hay vivencia sin discurso ideológico justificativo; unas fueron vistas como variaciones del tradicional gamberrismo obrero, otras se analizaron como formas más articuladas y peligrosas de disidencia político-moral (Brake, 1983; Hall y Jefferson, 1983). Cabe cuestionar, sin embargo, la radicalidad de esta separación: hay infinidad de agrupaciones juveniles de clase media que adoptan características subculturales (como las pandillas de «niños fresa» y las bandas de «rebeldes sin causa»); y hay subculturas de raíz obrera que pueden convertirse en contraculturas. Es el caso del movimiento punk, que tendremos ocasión de analizar más adelante.

CAPÍTULO III
DE CULTURAS, SUBCULTURAS Y ESTILOS

Just because we get around
Things they do look awfull cold
Hope I die Before I get old
This is my generation
This is my generation, baby

THE WHO, *My generation.*

El concepto de culturas juveniles

En un sentido amplio, las culturas juveniles se refieren a la manera en que las experiencias sociales de los jóvenes son expresadas colectivamente mediante la construcción de estilos de vida distintivos, localizados fundamentalmente en el tiempo libre, o en espacios intersticiales de la vida institucional. En un sentido más restringido, definen la aparición de «microsociedades juveniles», con grados significativos de autonomía respecto de las «instituciones adultas», que se dotan de espacios y tiempos específicos, y que se configuran históricamente en los países occidentales tras la segunda guerra mundial, coincidiendo con grandes procesos de cambio social en el terreno económico, educativo, laboral e ideológico. Su expresión más visible son un conjunto de estilos juveniles «espectaculares», aunque sus efectos se dejan sentir en amplias capas de la juventud. Hablo de culturas (y no de subculturas, que técnicamente sería un concepto más correcto) para esquivar los usos desviacionistas predominantes en este segundo término. Hablo de culturas juveniles en plural (y no de Cultura Juvenil en singular, que es el término más difundido en la literatura) para subrayar la heterogeneidad interna de las mismas. Este cambio terminológico implica también un cambio en la «manera de mirar» el problema, que transfiere el énfasis de la marginación a la identidad, de las apariencias a las estrategias, de lo espectacular a la vida cotidiana, de la delincuencia al ocio, de las imágenes a los actores.

La noción de culturas juveniles remite a la noción de culturas subalternas. En la tradición gramsciana de la antropología italiana, éstas son consideradas como las culturas de los sectores dominados, y se caracterizan por su precaria integración en la cultura hegemónica, más que por una voluntad de oposición explícita. La no integración —o integración parcial— en las estructuras productivas y reproductivas es una de las características esenciales de la juventud. Los jóvenes, incluso los que provienen de las clases dominantes, acostumbran a tener escaso control sobre la mayor parte de aspectos decisivos en su vida, y están sometidos a la tutela (más o menos explícita) de instituciones adultas. Lo que diferencia a la condición juvenil de otras condiciones sociales subalternas (como la de los campesinos, las mujeres y las minorías étnicas) es que se trata de una condición transitoria: los jóvenes pasan a ser adultos (pero nuevas cohortes generacionales los reemplazan). Este carácter transitorio de la juventud («una enfermedad que se cura con el tiempo») ha sido utilizado a menudo para menospreciar los discursos culturales de los jóvenes. A pesar de ello, en condiciones desiguales de poder y recursos, determinados grupos juveniles han sido capaces de mantener niveles de autoafirmación considerables (Lutte, 1984; Juliano, 1985). La articulación social de las culturas juveniles puede abordarse desde tres escenarios (Hall y Jefferson, 1983):

a) La **cultura hegemónica** refleja la distribución del poder cultural a escala de la sociedad más amplia. La rela-

ción de los jóvenes con la cultura dominante está mediatizada por las diversas instancias en las cuales este poder se transmite y se negocia: escuela, sistema productivo, ejército, medios de comunicación, órganos de control social, etc. Frente a estas instancias, los jóvenes establecen relaciones contradictorias de integración y conflicto, que cambian con el tiempo. Las culturas juveniles provenientes de una misma cultura parental pueden negociar de forma diferente sus relaciones con la cultura hegemónica: las culturas juveniles obreras pueden adoptar soluciones adaptativas (el «buen estudiante», el «chico laborioso») o disidentes (el «bandolero», el «gamberro»); las culturas juveniles de clase media pueden seguir itinerarios normativos («situarse», «hacer carrera») o contestatarios («desmadrarse», «rebelarse»).

b) Las **culturas parentales** pueden considerarse como las grandes redes culturales, definidas fundamentalmente por identidades étnicas y de clase, en el seno de las cuales se desarrollan las culturas juveniles, que constituyen subconjuntos. Refieren las normas de conducta y valores vigentes en el medio social de origen de los jóvenes. Pero no se limita a la relación directa entre «padres» e «hijos», sino a un conjunto más amplio de interacciones cotidianas entre miembros de generaciones diferentes, en el seno de la familia, el vecindario, la escuela local, las redes de amistad, las entidades asociativas, etc. Mediante la socialización primaria, el joven interioriza elementos culturales básicos (uso de la lengua, roles sexuales, formas de sociabilidad, comportamiento no verbal, criterios estéticos, criterios de adscripción étnica, etc.) que luego utiliza en la elaboración de estilos de vida propios.

c) Las **culturas generacionales**, finalmente, refieren la experiencia específica que los jóvenes adquieren en el seno de espacios institucionales (la escuela, el trabajo, los medios de comunicación), de espacios parentales (la familia, el vecindario) y sobre todo de espacios de ocio (la calle, el baile, los locales de diversión). En estos ámbitos circunscritos, el joven se encuentra con otros jóvenes y empieza a identificarse con determinados comportamientos y valores, diferentes a los vigentes en el mundo adulto.

En una perspectiva etnográfica puede ser útil el concepto de **microcultura**, que describe el flujo de significados y valores manejados por pequeños grupos de jóvenes en la vida cotidiana, atendiendo a situaciones locales concretas (Wulff, 1988). En este sentido, la **banda** sería una forma de microcultura emergente en sectores urbano-populares. Evitando el uso tradicional, asociado a determinadas actividades marginales, el concepto haría referencia a los grupos informales localizados de jóvenes de las clases subalternas, que utilizan el espacio urbano para construir su identidad social, y que corresponden a agrupaciones emergentes en otros sectores sociales (cuadrillas de clase media, fraternidades estudiantiles, etc.). Cada banda puede caracterizarse por un determinado estilo, aunque también puede ser producto de la mezcla sincrética de varios estilos existentes en su medio social. El término **contracultura**, finalmente, lo utilizaremos para referirnos a determinados momentos históricos en que algunos sectores juveniles expresan de manera explícita una voluntad impugnadora de la cultura hegemónica, trabajando subterráneamente en la creación de instituciones que se pretenden alternativas (Hall y Jefferson, 1983; Yinger, 1982).

Las culturas juveniles no son homogéneas ni estáticas: las fronteras son laxas y los intercambios entre los diversos estilos, numerosos. Los jóvenes no acostumbran a identificarse siempre con un mismo estilo, sino que reciben influencias de varios, y a menudo construyen un estilo propio. Todo ello depende de los gustos estéticos y musicales, pero también de los grupos primarios con los que el joven se relaciona. A un nivel más operativo, las culturas juveniles pueden analizarse desde dos perspectivas:

a) En el plano de las **condiciones sociales**, entendidas como el conjunto de derechos y obligaciones que definen la identidad del joven en el seno de una estructura social determinada, las culturas juveniles se construyen con materiales provenientes de las identidades generacionales, de género, clase, etnia y territorio.

b) En el plano de las **imágenes culturales**, entendidas como el conjunto de atributos ideológicos y simbólicos

asignados y/o apropiados por los jóvenes, las culturas juveniles se traducen en **estilos** más o menos visibles, que integran elementos materiales e inmateriales heterogéneos, provenientes de la moda, la música, el lenguaje, las prácticas culturales y las actividades focales. Estos estilos tienen una existencia histórica concreta, son a menudo etiquetados por los medios de comunicación de masas y pasan a atraer la atención pública durante un período de tiempo, aunque después decaigan y desaparezcan (también son corrientes los *revivals*).

Culturas juveniles y generación

> Las personas de la misma edad tienen necesariamente, si no recuerdos comunes, por lo menos recuerdos en común, los cuales, si difieren los unos de los otros, distinguen aún más seguramente a quienes pueden referirse a los hechos recordados que a aquellos que, en el mejor de los casos, sólo tienen de ellos un conocimiento libresco (Augé, 1987: 33).

El primer gran factor estructurador de las culturas juveniles es la generación. La generación puede considerarse el nexo que une biografías, estructuras e historia. La noción remite a la identidad de un grupo de edad socializado en un mismo período histórico. Al ser la juventud un momento clave en el proceso de socialización, las experiencias compartidas perduran en el tiempo, y se traducen en la biografía de los actores. ¿Cómo distinguir una generación de otra? Por una parte, las fronteras generacionales responden a factores históricos y estructurales. En palabras de Bourdieu (1979: 530), «es la transformación del modo de generación social de los agentes lo que determina la aparición de generaciones diferentes y de conflictos de generaciones». Por otra parte, las generaciones se identifican sobre todo por la adscripción subjetiva de los actores, por un sentimiento de «contemporaneidad» expresada por «recuerdos en común» (Augé, 1987: 33). La conciencia que manifiestan los actores de pertenecer a una misma generación se refleja en «acontecimientos generacionales» (una guerra, un movimiento de protesta), lugares comunes, etiquetas y autocalificaciones. Aunque no se trata de agrupaciones homogéneas, ni afectan de la misma manera a todos los individuos coetáneos, tienden a convertirse en modelos retóricos perceptibles en las historias de vida.

> Las generaciones sólo se pueden dividir sobre la base de un conocimiento de la historia específica del campo involucrado. Sólo los cambios estructurales que afectan al campo poseen el poder de determinar la producción de generaciones diferentes, transformando los modos de generación social de los agentes y determinando la organización de las biografías individuales y su agregación en clases de biografías orquestadas y ritmadas según el mismo *tempo* (Bourdieu, 1979: 530).

Las culturas juveniles más visibles tienen una clara identidad generacional, que sintetiza de manera espectacular el contexto histórico que las vio nacer. Aunque en cada momento conviven diversos «estilos» juveniles, normalmente hay uno que se convierte en hegemónico, sellando el perfil de toda una generación. Algunos aparecen súbitamente en la escena pública, se difunden y al cabo de un tiempo se apagan, se fosilizan o son apropiados comercialmente. Otros persisten, e incluso son retomados/reinventados por generaciones posteriores (*revivals*). Sin embargo, es la novedad lo que da carta de naturaleza a las culturas juveniles (a diferencia de las culturas populares, que pueden definirse como «rebeldes en defensa de la tradición», las culturas juveniles aparecen a menudo como «rebeldes en defensa de la innovación»). Por ello es posible analizarlas como una metáfora de los procesos de transición cultural, la imagen condensada de una sociedad cambiante, en términos de sus formas de vida, régimen político y valores básicos.

Culturas juveniles y género

> La posición de las muchachas puede no ser marginal, sino estructuralmente diferente. Pueden ser marginales en las subculturas, no sólo porque son expulsadas por la domi-

> nación de los varones a los márgenes de cada actividad social, sino porque están centralmente situadas en un conjunto o rango de actividades diferente, necesariamente subordinado (Garber y McRobbie, 1983: 221).

Las culturas juveniles han tendido a ser vistas como fenómenos exclusivamente masculinos. De hecho, la juventud ha sido definida en muchas sociedades como un proceso de emancipación de la familia de origen y de articulación de una identidad propia, expresada normalmente en el mundo público o laboral. En cambio, para las muchachas la juventud ha consistido habitualmente en el tránsito de una dependencia familiar a otra, ubicado en la esfera privada. La reclusión femenina en el espacio doméstico las ha alejado de la calle o de los locales de ocio, espacios privilegiados de las culturas juveniles. Por otra parte, las bandas se han visto como un fenómeno de afirmación de la virilidad, que se refleja tanto en sus actividades violentas, como en su estética «dura». En las asociaciones juveniles, en la música rock, en las actividades de ocio, en el radicalismo político, las muchachas parecen haber sido «invisibles».

Garber y McRobbie (1983) han planteado si esta invisibilidad no es un estereotipo cultural generado por investigadores e informantes masculinos. Para estas autoras, la cuestión no es tanto la presencia o ausencia de las mujeres en las culturas juveniles definidas en términos androcéntricos, sino las formas con que interactúan entre ellas y con otros sectores para negociar un espacio propio, articulando formas culturales, respuestas y resistencias específicas. Si las muchachas son «marginales» o «pasivas» en el rock, la sexualidad y la política —¿pero ha sido siempre así?—, es probable que en su vida ocupe un lugar central la sociabilidad femenina del vecindario, las culturas de fans y clubes de fans, la organización de la propia habitación (*bedroom culture*), etc. Sin embargo, la atención exclusiva a la esfera privada no ha de hacernos olvidar que las chicas, como los chicos, viven su juventud en una multiplicidad de escenarios. Como ha observado Helena Wulff en su estudio sobre una microcultura juvenil femenina de Londres:

> Parte de la cultura de las chicas tiene su base en el dormitorio. Es el lugar para los sueños narcisistas, para experimentar con el vestido, los cosméticos y los nuevos bailes. A veces las chicas quieren estar solas, otras veces con amigas, y también los grupos mixtos se encuentran en la habitación de alguna de ellas. Esto es una parte de la cuestión. Por otra parte, sospecho que en los dormitorios de los chicos tienen lugar actividades semejantes. Si bien algunas chicas están confinadas a la esfera privada, otras muchas acuden al club juvenil y se encuentran, como los chicos, en la esquina de la calle (Wulff, 1988: 166-167).

Culturas juveniles y clase

> El término «cultura juvenil» se basa en el hecho de que lo que le sucedió a la «juventud» en este período era radical y cualitativamente distinto de cualquier cosa que hubiera sucedido antes. Sugiere que todo lo conseguido por la juventud era más trascendente que la permanencia de diversos tipos de grupos de jóvenes, o que las diferencias en su concepción de clase social. Sostiene una cierta interpretación ideológica —por ejemplo, que la edad o la generación son lo más importante, o que la cultura juvenil era «incipientemente interclasista»—, incluso que la juventud se había convertido en una clase. Por tanto, identificaba cultura juvenil exclusivamente con sus aspectos más epifenoménicos: música, estilos, consumo de ocio (Hall y Jefferson, 1983: 15).

En los años de posguerra se popularizaron diversas teorías que predicaban la emergencia de una cultura juvenil homogénea e interclasista, proponiendo la edad y la generación como factores sustitutivos de la clase en la explicación del conflicto y del cambio social. En los países occidentales existían tendencias que permitían justificar dichas teorías (la escolarización masiva, la «democracia» del consumo y la moda, el gusto generacional por el rock). Pero lo que enmascaraba la noción —diferencias entre estratos diferentes de jóvenes, la base social de las culturas juveniles, su relación con la cultura dominante— era más importante de lo que revelaba. Para los autores de la escuela de

Birmingham, por ejemplo, no es la edad sino la clase el factor estructurante de las culturas juveniles británicas de posguerra, tanto las de raíz obrera (teds, mods, skins) como las de clase media (hippies, freaks) (Hall y Jefferson, 1983). Para estos autores, las culturas juveniles pueden interpretarse como intentos de afrontar las contradicciones que permanecen irresueltas en la cultura parental, como elaboraciones simbólicas de las identidades de clase, generadas por los jóvenes en su transición biográfica a la vida adulta, que colectivamente supone su incorporación a la clase. Las cambiantes relaciones de las culturas juveniles con las culturas parentales y con la cultura dominante pueden explicar la coexistencia de diversos estilos juveniles en cada momento histórico, que a grandes rasgos trazan fronteras sociales, pero que también pueden presentarse de manera oblicua. Son importantes, en este sentido, los procesos de circulación, apropiación y sincretismo cultural, que impiden la correspondencia mecánica entre culturas juveniles y clase.

La relación entre cultura juvenil y clase se expresa sobre todo en la relación que los jóvenes mantienen con las culturas parentales. Ésta no se limita a una relación directa entre padres e hijos, sino a un amplio conjunto de interacciones cotidianas entre miembros de generaciones diferentes en el seno de la familia, el barrio, la escuela, la red amplia de parentesco, la sociabilidad local, etc. Los jóvenes habitan, como sus padres, en un medio familiar y social específico, que ejerce las funciones de socialización primaria. Mediante la interacción cara a cara con parientes y vecinos mayores, los jóvenes aprenden algunos rasgos culturales básicos (roles sexuales, lenguaje, maneras de mesa, gustos estéticos). Mientras las culturas parentales de clase media tienden a concentrar estas funciones en la familia nuclear, las culturas obreras dan mucha más importancia a la familia ampliada y la comunidad local. Estos contextos íntimos también vinculan a los jóvenes con el mundo exterior: la percepción del mundo del trabajo para los jóvenes obreros, de la «carrera» para los jóvenes de clase media, las valoraciones sobre la policía y la autoridad, las interpretaciones que se hacen de los medios de

comunicación, etc. Aunque se identifiquen con otros miembros de su propio grupo de edad, los jóvenes no pueden ignorar los aspectos fundamentales que comparten con los adultos de su clase (oportunidades educativas, itinerarios laborales, problemas urbanísticos, espacios de ocio, etc.).

La mayor parte de la literatura sobre las culturas juveniles se ha centrado en los jóvenes de clase obrera. Los jóvenes de clase media sólo han sido considerados cuando han participado en movimientos disidentes o contraculturales (es decir, cuando han provocado problemas a sus mayores). Aunque no siempre expresen su identidad de manera tan espectacular como sus coetáneos proletarios, los jóvenes de clase media —o los que aspiran a serlo— comparten determinadas modas, músicas, intereses focales, espacios de ocio, adornos, que a menudo se traducen en determinadas etiquetas usadas en la interacción social de la vida cotidiana: ye-yés, jeunesse dorée, kumbayás, pijos, chavos fresa, juniors, etc. Urge, por tanto, estudiar más a fondo el amplio espectro de estilos juveniles de clase media:

> Puede que los jóvenes de clase media no sean un grupo problemático para el conjunto de la sociedad, pero ello no significa que no experimenten problemas en tanto que jóvenes. Puede que sean privilegiados, pero no siempre se sienten complacidos. Como los *teenagers* obreros, están sujetos a diversas presiones; los detalles pueden diferir a causa de sus carreras educativas y experiencias previas, pero no por eso dejan de vivir las contradicciones de su tiempo. Sus intereses políticos y actividades de ocio expresan a menudo valores específicamente «burgueses», pero los caminos emprendidos van del radicalismo intelectual al conservadurismo burocrático. Los estudiantes, por ejemplo, tienen a su disposición diversos recursos políticos, artísticos, religiosos e intelectuales a los que no siempre pueden acceder los jóvenes de otros medios sociales (Roberts, 1983: 159).

Culturas juveniles y etnicidad

> A medida que la generación de nacidos en América va llegando a la madurez, el sistema de vida de Cornerville ha

experimentado cambios significativos. Los lazos de lealtad a los *paesani* no ligan al hijo con el padre. Incluso la familia italiana se ha dividido en dos generaciones separadas. Los nacidos en Italia son conocidos por la generación más joven como greasers (pringosos). A menudo, los hijos sienten un fuerte apego a sus padres y no obstante, los desprecian. Algunos de los mayores gozan de posiciones respetadas, pero en lo general no poseen la autoridad característica de que disfrutan en la mayoría de las sociedades (Whyte, 1972: 18-19).

Desde sus orígenes, el fenómeno de las bandas juveniles se ha asociado a la identidad cultural de la segunda generación de emigrantes a zonas urbanas de Europa y Norteamérica. Dado que los jóvenes de la segunda generación no pueden identificarse con la cultura de sus padres, que sólo conocen indirectamente, pero tampoco con la cultura de su país de destino, que los discrimina, podrían interpretarse sus expresiones culturales como intentos de recomponer mágicamente la cohesión perdida en la comunidad original. Además de la etnicidad, hay otros factores que intervienen en la conformación de las bandas juveniles, como la generación, el género, la clase social y el territorio. Lo que me interesa constatar es que estos factores interactúan en la conformación de «estilos» generacionales, que puede entenderse como «soluciones simbólicas» a los problemas irresueltos en la cultura parental (Hall y Jefferson, 1983; Feixa, 1993*b*).

El cine ha representado a menudo las peleas callejeras en las ciudades estadounidenses entre bandas de hispanos, negros, italianos, chinos y otras minorías étnicas (pensemos, por ejemplo, en *West Side Story* de Robert Wise, 1961). La oposición entre el «nosotros» y el «otros» se reviste de componentes étnicos, y a menudo se expresa a través del conflicto por el territorio urbano. No es casualidad, tampoco, que las culturas juveniles británicas de posguerra surgieran de manera paralela a los procesos de descolonización y a la masiva llegada de inmigrantes ultramarinos, que afectaron al conjunto de estilos juveniles, pero que sobre todo generaron formas específicas de identidad étnica generacional, como los rastafarianos (Hebdige, 1983). La música reggae sería una de las expresiones más interesantes de esta «reinvención» de la identidad étnica. En las interacciones entre los diversos grupos juveniles, las fronteras étnicas pueden confundirse con las fronteras raciales (entendidas como etiquetas sociales). De los teds a los skinheads, algunas de las culturas juveniles se articulan como respuesta al «otro», de ahí que a menudo se les culpe de todo comportamiento racista, cuando lo que hacen es expresar abiertamente prejuicios xenófobos que se mantienen latentes en el seno de la cultura dominante, actuando como metáforas de la crisis social. Por otra parte, en determinados contextos multiétnicos se dan también procesos de «creolización», es decir, de creaciones sincréticas fruto de la interacción entre jóvenes de diversos orígenes, como la «microcultura» estudiada por Helena Wulff en Londres (1988). Pero incluso en estos contextos es fundamental la «reinvención» de la identidad étnica por parte de los jóvenes.

Culturas juveniles y territorio

A través de la función de territorialidad la subcultura se enraíza en la realidad colectiva de los muchachos, que de esta manera se convierten ya no en apoyos pasivos, sino en agentes activos. La territorialidad es simplemente el proceso a través del cual las fronteras ambientales son usadas para significar fronteras de grupo y pasan a ser investidas por un valor subcultural. Ésta es, por ejemplo, la función del fútbol para los skinheads. La territorialidad, por tanto, no es sólo una manera mediante la cual los muchachos viven la subcultura como un comportamiento colectivo, sino la manera en que la subcultura se enraíza en la situación de la comunidad (Cohen, 1972: 26-27).

El último de los factores estructurales de las culturas juveniles es el territorio. Aunque puede coincidir con la clase y la etnia, es preciso considerarlo de manera específica. Incluso puede predominar a veces sobre los dos factores citados: en barrios interclasistas, las bandas tienden a ser interclasistas; en barrios interétnicos tienden a ser interétnicas; en ambos casos no hacen más que reflejar las

formas específicas que adopta la segregación social urbana. Las culturas juveniles se han visto históricamente como un fenómeno esencialmente urbano, más precisamente metropolitano. La mayor parte de estilos espectaculares han nacido en las grandes urbes de los países occidentales (Chicago, San Francisco, Nueva York, Londres, París). Pero el origen no determina el destino. En la medida que los circuitos de comunicación juvenil son de carácter universal —*mass media*, rock, moda—, que hay problemas como el paro que afectan a los jóvenes de diversas zonas, la difusión de las culturas juveniles tiende a trascender las divisiones rural/urbano/metropolitano. Ello no significa que se den el mismo tipo de grupos en un pequeño pueblo, en una capital provinciana o en una gran ciudad, ni que ser punk signifique lo mismo en cada uno de estos territorios. Urgen, en este sentido, análisis comparativos que establezcan correlaciones a escala nacional e internacional.

La emergencia de la juventud, desde el período de posguerra, se ha traducido en una redefinición de la ciudad en el espacio y en el tiempo. La memoria colectiva de cada generación de jóvenes evoca determinados lugares físicos (una esquina, un local de ocio, una zona de la ciudad). Asimismo, la acción de los jóvenes sirve para redescubrir territorios urbanos olvidados o marginales, para dotar de nuevos significados a determinadas zonas de la ciudad, para humanizar plazas y calles (quizá con usos no previstos). A través de la fiesta, de las rutas de ocio, pero también del grafiti y la manifestación, diversas generaciones de jóvenes han recuperado espacios públicos que se habían convertido en invisibles, cuestionando los discursos dominantes sobre la ciudad. A escala local, la emergencia de culturas juveniles puede responder a identidades barriales, a dialécticas de centro-periferia, que es preciso desentrañar. Por una parte, las culturas juveniles se adaptan a su contexto ecológico (estableciéndose una simbiosis a veces insólita entre «estilo» y «medio»). Por otra parte, las culturas juveniles crean un territorio propio, apropiándose de determinados espacios urbanos que distinguen con sus marcas: la esquina, la calle, la pared, el local de baile, la discoteca, el centro urbano, las zonas de ocio, etc.

Culturas juveniles y estilo

> Las subculturas podrían no haber existido si no se hubiera desarrollado un mercado de consumo específicamente dirigido a los jóvenes. Las nuevas industrias juveniles aportaron los materiales brutos, los bienes, pero no consiguieron —y cuando lo intentaron fracasaron— producir «estilos» auténticos, en su sentido más profundo. Los objetos estaban allí, a su disposición, pero eran usados por los grupos en la construcción de estilos distintivos. Esto significó, no simplemente tomarlos, sino construir activamente una selección de cosas y bienes en el interior de un estilo, lo cual implicó a menudo subvertir y transformar estos objetos, desde su significado y usos originales, hacia otros usos y significados (Clarke, 1983: 54).

Tras analizar las condiciones sociales que constituyen la infraestructura de las culturas juveniles, es preciso diseccionar las imágenes culturales con que éstas se presentan en la escena pública. Para ello retomaremos más detenidamente el concepto de estilo. El estilo puede definirse como la manifestación simbólica de las culturas juveniles, expresada en un conjunto más o menos coherente de elementos materiales e inmateriales, que los jóvenes consideran representativos de su identidad como grupo. La mayoría de grupos juveniles comparten determinados estilos, aunque éstos no siempre sean espectaculares ni permanentes (puede hablarse también de estilos individuales, en la medida en que cada joven manifiesta determinados gustos estéticos y musicales y construye su propia imagen pública). Sin embargo, los que aquí nos ocupan son sobre todo aquellos que se manifiestan de manera espectacular en la escena pública y que presentan una trayectoria histórica precisa. En este sentido, corresponden a la emergencia de la juventud como nuevo sujeto social y se basan en la difusión de los grandes medios de comunicación, de la cultura de masas y del mercado adolescente.

Para Clarke (1983), la generación de un «estilo» no puede entenderse como un fenómeno de moda o la consecuencia inducida de campañas comerciales. El tratamiento periodístico ha tendido a aislar objetos sin fijarse en cómo

son organizados de una manera activa y selectiva, en cómo son apropiados, modificados, reorganizados y sometidos a procesos de resignificación. Las diversas subculturas juveniles se han identificado por la posesión de objetos: la chamarra de los teds, el cuidado corte de pelo y la *scooter* de los mods, las botas y el pelo rapado de los skinheads, etc. Sin embargo, a pesar de su visibilidad, las cosas simplemente apropiadas o utilizadas por sí solas no hacen un estilo. Lo que hace un estilo es la organización activa de objetos con actividades y valores que producen y organizan una identidad de grupo. Todo ello demuestra, como ya había apuntado Monod, lo simplista que es responsabilizar al mercado de la aparición de «estilos» juveniles:

> Los accesorios en el vestir tuvieron el papel de «mediadores» entre los jóvenes y sus ídolos, favorecieron por homología y al mismo tiempo por contigüidad su «identificación»; y cumplieron además la función de un lenguaje simbólico inductor de la comunicación de los fieles. Por ello, decir estilo, género o moda, es decir demasiado poco. Se trata de un sistema integrado de comunicación infraverbal. O sea: de una cultura (Monod, 1971: 141).

Para analizar cómo se construye un estilo pueden utilizarse dos conceptos de la semiótica:

a) El concepto de **bricolaje** sirve para comprender la manera en que objetos y símbolos inconexos son reordenados y recontextualizados para comunicar nuevos significados. Se trata de un concepto que Lévi-Strauss (1971) aplicó al «pensamiento salvaje», refiriéndose a un sistema total de signos compuesto por elementos heteróclitos que provienen de un repertorio ya existente:

> El *bricoleur* es capaz de ejecutar un gran número de tareas diversificadas, pero a diferencia del ingeniero, no subordina ninguna a la obtención de materias primas y herramientas: su universo instrumental está cerrado y sus reglas del juego consisten en arreglarse con los medios de a bordo, es decir, un conjunto finito de herramientas y materiales, heteróclitos por demás, porque la composición de conjunto no está en relación con el proyecto del momento ni de hecho con ningún proyecto particular, sino que es el resultado contingente de todas las ocasiones que se han presentado para renovar o enriquecer el estoque o de mantenerlo con residuos de construcciones y deconstrucciones anteriores (Lévi-Strauss, 1971: 35-36).

En el caso de los estilos juveniles, esta resignificación se puede alcanzar por medios diversos. Una manera consistió en invertir los significados dados, combinando, en un código diferente o secreto, generado por la misma subcultura, objetos tomados prestados de un sistema previo de significados (véase, por ejemplo, el uso de las cruces gamadas por parte de los punks). Otra manera consistió en modificar objetos producidos o usados anteriormente por otros grupos sociales (véase, por ejemplo, la utilización del vestido eduardiano por parte de los teds). Otra manera consistió en exagerar un significado dado (véase, por ejemplo, la «fetichización» de la apariencia por parte de los mods). Y también la de combinar formas de acuerdo con un lenguaje o código «secreto», la clave del cual sólo la poseen los componentes del grupo; por ejemplo, el lenguaje rasta de los rudies afrocaribeños (Clarke, 1983: 177).

b) El concepto de **homología** remite a la simbiosis que se establece, para cada subcultura particular, entre los artefactos, el estilo y la identidad de grupo. El principio generativo de creación estilística proviene del efecto recíproco entre los artefactos o textos que un grupo usa y los puntos de vista y actividades que estructura y define su uso. Esto identifica a los miembros de un grupo con objetos particulares que son, o pueden hacerse, «homólogos» con sus intereses focales. Willis (1978) señala, por ejemplo, la clara homología existente entre el intenso activismo, identidad de grupo, rechazo a la introspección, amor a la velocidad y al alcohol de los motor-bike boys, y su pasión por el primitivo rock & roll. O la que se da entre la dejadez, la laxa afiliación grupal, el gusto por la introspección, el amor a las drogas «perceptivas» de los hippies y su música preferida (rock californiano, psicodelia, etc.). La adopción de las botas, los pantalones vaqueros y el corte de pelo de los skinheads era «significativa» estilísticamente porque

estas manifestaciones estaban en sintonía con las concepciones skins de «masculinidad», «dureza» y «obrerismo». Los nuevos significados surgen porque los «fragmentos» dispersos de que se componen, tomados de aquí y de allá, se integran en un universo estilístico nuevo, que vincula a objetos y símbolos a una determinada identidad de grupo (Hall y Jefferson, 1983: 53).

¿Qué elementos integran el repertorio del *bricoleur*? En su último libro (*Common Culture*, 1990), Willis analiza las formas de creatividad simbólica de los jóvenes en la vida cotidiana. El autor descubre las múltiples e imaginativas vías mediante las cuales los muchachos usan, humanizan, decoran y dotan de sentido a sus espacios vitales y a sus prácticas sociales: el lenguaje, la producción y audición de música, la moda, la ornamentación corporal, el uso activo y selectivo de los medios audiovisuales, la decoración de la propia habitación, los rituales del noviazgo, el juego y las bromas con los amigos, las rutas de ocio, el deporte, la creatividad artística, etc. Lejos de ser algo arbitrario, la búsqueda de expresividad cultural en estos ámbitos microsociales, en una era de crisis económica y de valores, puede ser crucial en la recreación de las indentidades individuales y colectivas de los jóvenes. Así pues, la noción «cultura corriente» resalta el papel de los jóvenes como activos productores de cultura, y no sólo como receptores pasivos de la cultura institucional y masiva (Willis, 1990: 2).

El estilo constituye, pues, una combinación jerarquizada de elementos culturales (textos, artefactos, rituales), de los que pueden destacarse los siguientes:

a) **Lenguaje.** Una de las consecuencias de la emergencia de la juventud como nuevo sujeto social es la aparición de formas de expresión oral características de este grupo social en oposición a los adultos: palabras, giros, frases hechas, entonación, etc. Para ello los jóvenes toman prestados elementos de sociolectos anteriores (habitualmente de argots marginales, como el de la droga, el de la delincuencia y el de las minorías étnicas), pero también participan en un proceso de creación de lenguaje. El uso

de metáforas, la inversión semántica y los juegos lingüísticos (como el *verlan*: cambiar el orden de las sílabas) son procedimientos habituales. A veces los argots juveniles abarcan amplias capas de la población (como sucedió con el lenguaje del rollo de la Barcelona de los setenta o el lenguaje pasota de la movida madrileña). Otras veces son lenguajes iniciáticos para colectivos más reducidos que después se difunden (como sucedió con el «lenguaje de la onda» de los jipitecas mexicanos o el «caló» de los chavos banda). En cualquier caso, el argot de cada estilo refleja las experiencias focales en la vida del grupo (los términos *turn on, tune in* y *drop out* expresaban una determinada visión de la vida y del mundo). Las frases hippies constituyen una jerga compleja, obtenida eclécticamente de la cultura de los negros, del jazz, de las subculturas de homosexuales y drogadictos, del lenguaje idiomático de la calle y de la vida bohemia (Hall, 1977: 15; Rodríguez, 1989; Hernández, 1991).

b) **Música.** La audición y la producción musical son elementos centrales en la mayoría de estilos juveniles. De hecho, la emergencia de las culturas juveniles está estrechamente asociada al nacimiento del rock & roll, la primera gran música generacional. A diferencia de otras culturas musicales anteriores (incluso el jazz), lo que distingue al rock es su estrecha integración en el imaginario de la cultura juvenil: los ídolos musicales «son muchachos como tú», de tu misma edad y medio social, con parecidos intereses. Desde ese momento, la música es utilizada por los jóvenes como un medio de autodefinición, un emblema para marcar la identidad de grupo. Fueron sobre todo los mods los primeros que usaron la música como un símbolo exclusivo, a través del cual distinguirse de los jóvenes conformistas: la música está en la base de la conciencia, creatividad y arrogancia. La evolución de las subculturas se asocia a menudo a tendencias musicales: Elvis y los teds, los Who y los mods, el reggae y los rastafarianos, el folk, la psicodelia y los hippies, los Sex Pistols y los punks, Public Enemy y los rappers, Iron Maiden y los heavies, etc. Aunque otras veces la identificación entre música y estilo sea menos evidente: mientras los primeros skinheads eran partidarios del ska, con posterioridad surgió la *oi music*, y en

la actualidad no existe una única tendencia musical que los identifique como grupo. Es importante señalar que la mayor parte de los jóvenes hacen un uso selectivo y creativo de la música, que escuchan en la radio, el tocadiscos o asistiendo a conciertos. Pero también es importante su participación en la creación musical: numerosas bandas juveniles pasan a ser bandas rocanroleras (ello es importante, por ejemplo, en el fenómeno hardcore asociado al punk) (Frith, 1982; Bondi, 1984; Aguilar *et al.*, 1993).

c) **Estética.** La mayor parte de los estilos se han identificado con algún elemento estético visible (corte de pelo, ropa, atuendos, accesorios, etc.): el vestido eduardiano de los teds (originalmente llevado por dandies durante el reinado del rey Eduardo), el tupé y la cazadora de los rockers, los trajes a medida de los mods, la cabeza rapada y botas militares de los skindeads, los vestidos floreados y las melenas de los hippies, el dreadlock (cabellos largos y trenzados) de los rastas, los alfileres y mohicanos de los punks, etc. Pero no deben confundirse las apariencias con los actores: raramente se trata de uniformes estandarizados, sino más bien de un repertorio amplio que es utilizado por cada individuo y por cada grupo de manera creativa. Lo que comparten la mayoría de los estilos, eso sí, es una voluntad de marcar las diferencias con los adultos y con otros grupos juveniles. Aunque los accesorios se consigan a menudo en el mercado, otras veces son producidos artesanalmente por los propios jóvenes, e incluso se consiguen en circuitos comerciales alternativos generados por las subculturas (los *drugstores* y puestos callejeros hippies, el tianguis de los chavos banda mexicanos, etc.). Aunque sólo una pequeña minoría de jóvenes adoptan el uniforme completo de los estilos, son muchos los que utilizan algunos elementos y les atribuyen sus propios significados. Algunos estilos subculturales se convierten en fuente de inspiración para el conjunto de los jóvenes, marcando las tendencias de la moda de toda una generación (como sucedió con algunos elementos de la moda hippy y del punk). Pero la universalización del estilo es sin duda un arma de doble filo, porque facilita su apropiación comercial, que lo descarga de cualquier potencial contestatario (Clarke, 1983; Delaporte, 1982; Willis, 1990).

d) **Producciones culturales.** Los estilos no son receptores pasivos de los medios audiovisuales, sino que se manifiestan públicamente en una serie de producciones culturales: revistas, fanzines, grafitis, murales, pintura, tatuajes, vídeo, radios libres, cine, etc. Estas producciones tienen una función interna (reafirmar las fronteras de grupo) pero también externa (promover el diálogo con otras instancias sociales y juveniles). Para ello aprovechan los canales convencionales (medios de comunicación de masas, mercado) o bien canales subterráneos (revistas *underground*, radios libres). Una de sus funciones es precisamente invertir la valoración negativa que se asigna socialmente a determinados estilos, transformando el estigma en emblema: las marcas del grupo encontradas a través del estudio de los diferentes productos comunicacionales se constituyen en resistencia a la descalificación. Los ejemplos más espectaculares son los grafitis neoyorkinos, los murales cholos, y los fanzines, que se han convertido en emblema de una cultura juvenil internacional-popular (Reguillo, 1991; Urteaga, 1995).

e) **Actividades focales.** La identificación subcultural se concreta a menudo en la participación en determinados rituales y actividades focales, propias de cada banda o estilo: la pasión por las *scooter* de los mods, el partido de fútbol de los skinheads, el consumo de marihuana de los hippies. Habitualmente, se trata de actividades de ocio. La asistencia a determinados locales (pubs, discotecas, bares, clubes) o la ejecución de determinadas rutas (la zona «pija» frente a la zona «progre») puede determinar las fronteras estilísticas. A veces estas actividades focales se confunden con el estilo mismo: skaters, breakers, graffers, taggers, etc. (Flores, 1986; Hall y Jefferson, 1983).

Para acabar, es preciso recordar que los estilos distan mucho de ser construcciones estáticas: la mayor parte experimentan ciclos temporales en que se modifican tanto las imágenes culturales como las condiciones sociales de los jóvenes que los sostienen. Su origen suele deberse a procesos sincréticos de **fusión** de estilos previos; a continuación experimentan procesos de **difusión** en capas

sociales y territoriales más amplias que las originales, así como de **fisión** en tendencias divergentes; también padecen procesos de etiquetaje por parte de los medios de comunicación, que los presentan en forma simplificada apta para el consumo de masas, así como de los agentes del control social, que los asocian a determinadas actividades desviadas. Pueden experimentar períodos de apogeo, de reflujo, de obsolescencia e incluso de revitalización (*revivals*). Pero en la mayoría de los casos, su vida acostumbra a ser corta, y no influye en más de una generación de jóvenes. En el proceso, la forma y los contenidos originales pueden experimentar diversas metamorfosis (véase, por ejemplo, la apropiación del estilo skinhead por parte de grupos neonazis, o el *revival* mod protagonizado por jóvenes de la clase media). Así pues, no puede hablarse de un estado «auténtico» en que el estilo no estaría contaminado, puesto que desde su origen la creación estilística es sincrética y multifacética.

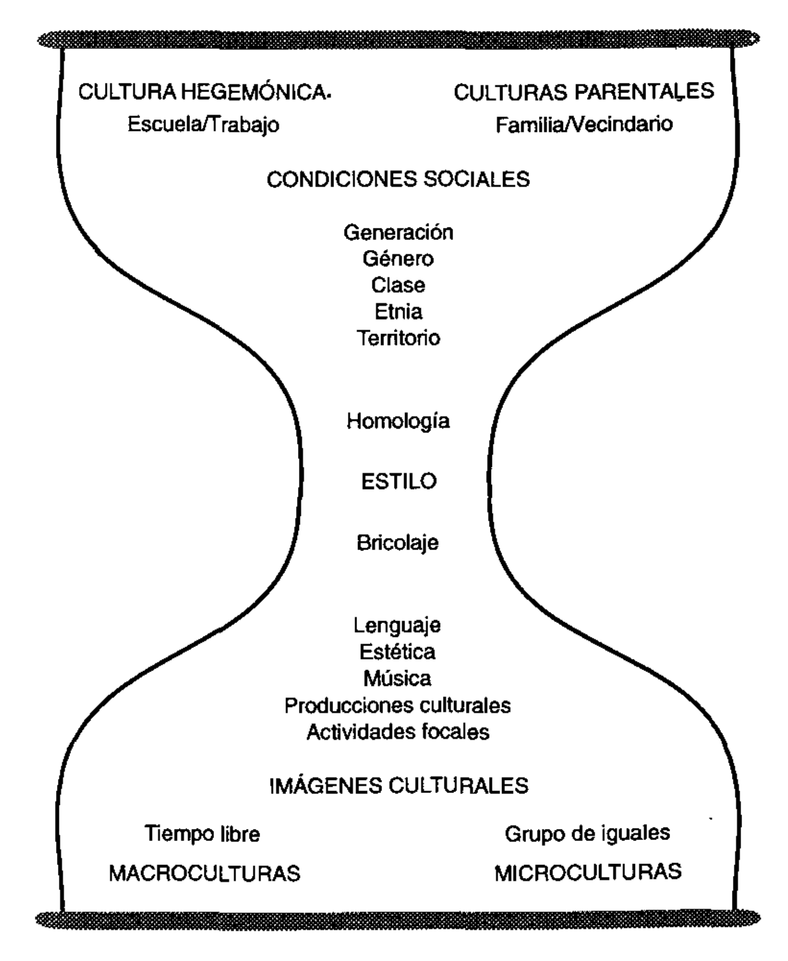
La metáfora del reloj de arena

El marco conceptual trazado puede sintetizarse mediante una imagen gráfica que revela una metáfora: las culturas juveniles pueden representarse como un reloj de arena que mide el paso del tiempo.* En el plano superior se sitúan la cultura hegemónica y las culturas parentales, con sus respectivos espacios de expresión (escuela, trabajo, medios de comunicación, familia y vecindario). En el plano inferior se sitúan las culturas y microculturas juveniles, con sus respectivos espacios de expresión (tiempo libre, grupo de iguales). Los materiales de base (la arena inicial) constituyen las condiciones sociales de generación, género, clase, etnia y territorio. En la parte central, el estilo filtra estos materiales mediante las técnicas de homología y bricolaje. Las imágenes culturales resultantes (la arena filtrada) se traducen en lenguaje, estética, música, producciones

* Agradezco a Massimo Canevacci sus sugerentes ideas al respecto.

culturales y actividades focales. La metáfora sirve para ilustrar tanto el carácter histórico (temporal) de las culturas juveniles como su dimensión biográfica. Y también pone de manifiesto que las relaciones no son unidireccionales: cuando la arena ha acabado de verterse, se da la vuelta al reloj, de manera que las culturas y microculturas juveniles muestran también su influencia en la cultura hegemónica y en las culturas parentales.

Culturas juveniles: el reloj de arena



CAPÍTULO IV
DE PIJOS, PROGRES Y POSMODERNOS

¿Qué podemos hacer con tanto dinero?
¿Qué podemos hacer con las ventajas sociales?
Vamos dejando nuestra alegre juventud.
¡Qué más se puede pedir!
¡Nuestra alegre juventud!

LA POLLA RÉCORDS, *Nuestra alegre juventud*

«Rondan tribus urbanas»

Crecieron entre el cemento de la gran urbe y son náufragos del asfalto. Sonoros nombres, etiquetas de punkies, heavies, mods, rockers que los guarecen en la caliente seguridad de su tribu respectiva. En ocasiones el hacha de guerra es desenterrada para teñir de sangre un mundo lleno de música [...] Dominios, zonas de tránsito, territorios en disputa, el otro mapa de una ciudad desconocida y cotidiana, donde imperan otras leyes, otros valores («Tribus '85. Morir con la chupa puesta», *Triunfo*, abril 1984: 31).

Bueno, la juventud de los ochenta es la que nació a finales de los sesenta... y en aquella época hubo un crecimiento demográfico muy alto, una bestiada... O sea, esta juventud se encontrará que hay mucha gente para un solo lugar de trabajo. La gente está un poco colgada, intentan ir haciendo la suya para no quedarse tirados. Por eso rondan muchas tribus urbanas... Al no tener trabajo, no se han podido adaptar a la sociedad y se crean un grupo para pertenecer a alguna clase de sociedad, ¿no? (Quim).

En 1984 empecé a recoger historias de vida de jóvenes de Lleida, con el objeto de elaborar una tesis de licenciatura en antropología. Corría el Año Internacional de la Juventud, y hacía poco tiempo que había irrumpido en el escenario un nuevo sujeto social, bautizado con una significativa etiqueta: «tribus urbanas». Los medios de comunicación pronto dedicaron gran atención al fenómeno: las campañas de pánico moral (como la que siguió a la muerte de un joven mod a manos de un rocker en Madrid) se combinaban con la apropiación comercial (como los reportajes en que se anunciaban las tiendas donde comprar los atuendos de cada tribu). Un teddy-boy de Zaragoza escribió una carta al director para recordar que «¡Las únicas tribus que existen en el mundo son las de los negros de África!». Pero un punk minusválido (el Cojo) se hizo famoso gracias a la televisión por destrozar una farola con su bastón, en las masivas manifestaciones estudiantiles de 1987. Y un comentarista llegó a exclamar: «Los sociólogos deberían dar alguna explicación a este fenómeno africano y subdesarrollado» (cfr. Feixa, 1985, 1988).

Al principio, las tribus urbanas no me parecían un objeto de estudio relevante. Como construcción ideológica, lo imaginario y lo real se mezclaban sin solución de continuidad, y el fenómeno distaba de ser mayoritario. Si las expresiones juveniles «marginales» sólo podían ser entendidas en el contexto más amplio de las variadas identidades generacionales, era preciso estudiar la cultura juvenil en su conjunto (incluyendo no sólo los sectores «apocalípticos», sino también los «integrados»). Sin embargo, a lo largo del trabajo de campo las tribus urbanas volvieron a interesarme. Por una parte, los actores utilizaban en las entrevistas diversas etiquetas para autodefinirse y para definir a otros jóvenes. Algunas respondían a identidades étnicas y de clase previas (los pijos, jóvenes de clase media, en general estudiantes, obsesionados por el consumo y la moda, se contraponían a los golfos, inmigrantes de suburbio, generalmente parados). Otras etiquetas remitían a modelos más universales: reminiscencias del pasado (hippies), *revivals* (mods) y nuevas creaciones subculturales

(punks, posmodernos). Los modelos originados en otro tiempo y lugar (la Gran Bretaña de los sesenta y setenta) no eran trasplantados miméticamente; se adaptaban a nuevas funciones y necesidades, y se mezclaban con influencias autóctonas (la cultura gitana, el nacionalismo catalán). En algunos casos se daban curiosos procesos de inversión simbólica. Por ejemplo, los mods ya no eran obreros rivales de los rockers, sino que agrupaban mayoritariamente a jóvenes de clase media atraídos genéricamente por la cultura *sixties*; y el estilo skinhead, originalmente proletario y rebelde, acabó por atraer a adolescentes burgueses, algunos ultraderechistas y racistas. En cualquier caso, lo interesante es constatar cómo las tribus urbanas eran tomadas por muchos de mis informantes como un emblema generacional: aunque en realidad pocos jóvenes se comprometieron globalmente con ellas, la imagen predominante es que «rondan muchas tribus urbanas», y que éstas eran una metáfora de la crisis, la recreación simbólica del desencanto político que siguió al fin del franquismo, de la falta de trabajo y de expectativas vitales para los jóvenes.

Por otra parte, la observación participante me permitió confirmar la importancia de los espacios de ocio en la estructuración de estos grupos. Un posterior trabajo de historia oral me ayudó a trazar la historia de estos espacios (Feixa, 1990; 1993). Para las generaciones de posguerra, el paseo por la calle Mayor de la ciudad era la forma mayoritaria —y casi única— de ocupación del tiempo libre. La costumbre se llamaba «hacer la noria» y consistía en dar vueltas arriba y abajo, siempre por la misma calle, bajo la atenta mirada de los adultos. Aunque en los cincuenta aparecen los guateques (fiestas privadas de adolescentes), sólo a mediados de los sesenta, con las primeras discotecas, los jóvenes disponen de un espacio propio alternativo al paseo. Pero no será hasta 1975, coincidiendo con la muerte de Franco, cuando la joven generación se apropia de un territorio urbano donde imperan «otras leyes, otros valores»: en el barrio antiguo de la ciudad nace la «zona de vinos». Al principio son los hippies autóctonos (tardíos con respecto a Europa) los que acuden a algunos viejos bares donde los

precios son bajos y sin que nadie les moleste pueden escuchar música, vestir de manera informal y fumar hachís colectivamente. A medida que el público empieza a ser más numeroso, se van abriendo otros pubs donde los fines de semana se congregan miles de jóvenes. El ambiente es espectacular, sobre todo en verano, cuando acuden los temporeros de la fruta, a menudo hippies forasteros.

La zona de vinos aparece como el territorio juvenil por excelencia, un espacio neutral donde coexisten estilos muy diversos, una especie de lugar sagrado para las distintas tribus. Pero la masificación llega a un punto en que algunos sectores empiezan a querer diferenciarse, y crean sus propios locales de encuentro fuera de la zona. Los primeros en irse son los progres, en su mayoría estudiantes de izquierda con influencias contraculturales, que acuden a diversos pubs abiertos en la zona baja de la ciudad, donde se puede oír jazz, rock progresivo y *nova cançó* (cantautores catalanes). Paralelamente se empiezan a abrir, en la zona «alta» burguesa —en la llamada «calle del Dólar»—, una serie de locales de precios más altos y estética más comercial —pubs, discos, disco-bares, terrazas, champañerías— que atraen al vasto sector de los pijos (muchachos de clase alta que visten ropa de marca y escuchan música tecno). En tercer lugar, aparecen dispersos por la ciudad locales de nuevo cuño, agrupados bajo la etiqueta de posmodernos. Se trata de grandes superficies (antiguos almacenes) rehabilitadas con una arquitectura «dura», donde se acude a beber y mostrarse, donde predominan estéticas «espectaculares» (punks, rockers) y rock vanguardista. Finalmente, en la zona de vinos se produce un proceso de especialización: algunos locales se cierran como consecuencia de la persecución policial y de la llegada de la heroína; otros convocan a parroquias diferenciadas (hardcores, heavies, rock-abillies, ácratas, feministas, etc.). El caso más llamativo es «la casa de la Bomba», un antiguo bar de barrio que se ha convertido en sede de la «escena mod» local, que publica un fanzine (revista informal) y que organiza cada año un festival llamado *The Walrus Weekend*, que atrae a mods motorizados de todo el país e incluso del extranjero.

La emergencia de las tribus urbanas es un proceso

paralelo a la aparición en el espacio urbano de unas zonas y locales especializados en el ocio juvenil. No se trata, en general, de grupos con base territorial, organizados según el modelo de la banda, sino de «estilos» más difusos y personalizados. Aunque algunos de sus miembros habiten en los barrios obreros de la periferia, el lugar de agregación es el centro urbano y en particular los locales de «la movida». Cada joven puede identificarse con un estilo de manera más o menos intensa, pertenecer sucesivamente a varios, adoptar alguno de sus signos exteriores, aunque en la práctica actúan sobre todo como «mapas mentales» para orientarse en la interacción cotidiana con otros jóvenes. Los «disfraces» no acostumbran a llevarse en el lugar de estudio o trabajo; son sobre todo para el fin de semana, cuando se acude a la zona de vinos al caer la tarde, y a medianoche se inicia el «vía crucis» por los diversos locales de ocio. Aunque existe una cierta rivalidad, las peleas son muy raras. Para acabar, me gustaría aludir a algunos cambios experimentados desde 1985 para acá: los estilos más directamente vinculados a la crisis y protagonizados por jóvenes obreros (punks, heavies) han perdido la hegemonía en manos de otros estilos que, aunque también de origen obrero, remiten a otra época (los años sesenta) y son retomados por jóvenes de clase media (mods, skinheads), poniendo de manifiesto nuevas metáforas sociales (el consumo, el racismo). A lo largo de los noventa, otras «tribus» aparecerán en escena: skinheads, sharp skins (antirracistas), graffers, skaters, rastas, makineros, etc.

De la calle Mayor a los vinos

> La calle Mayor era un nido de noviazgos. Te encontrabas cada día con las amigas en el «tontódromo», y los domingos por la tarde al salir del cine. Y consistía en hacer la noria: venga dar vueltas, arriba y abajo, y al llegar a un extremo, girar y vuelta a empezar. A ver qué chico te saludaba, que ya calculabas cuándo tenías que cruzarte con aquel que te interesaba. Pero tenías que ir con cuidado, porque si hablabas con un chico, tardaba poco en llegar a oídos de los padres (Maite).*

* La mayor parte de las citas orales de este apartado han sido traducidos del catalán por el autor.

La historia de los locales de ocio destinados a los jóvenes nos servirá para ilustrar en términos etnográficos la relación entre culturas juveniles y territorio urbano. Durante la mayor parte de la posguerra no existían en Lleida locales de diversión para los jóvenes, si exceptuamos los propios de las organizaciones del régimen (Frente de Juventudes, Sección Femenina, OJE) y de la Iglesia (parroquias, *boy scouts*, Acción Católica), así como una serie de salas de baile que las clases bienpensantes criticaban como propias de «criadas y soldados», y a las cuales no tenían acceso los menores de dieciocho años. Los chicos y las chicas pasaban la mayor parte de su tiempo libre dando vueltas arriba y abajo por la calle Mayor de la ciudad. Era el rito provinciano del paseo, costumbre conocida según la terminología local como «hacer la noria». El paseo era expresión de una sociedad sin conflictividad reconocida, el espacio donde se congregaban las distintas edades y grupos sociales locales, pero que ponía de manifiesto las rígidas separaciones entre sexos y clases. En este marco, no es de extrañar el impacto causado por la aparición, a finales de los años sesenta, de las primeras discotecas, símbolo espectacular y visible del naciente *teenage market* que con el «*boom* económico», y la creciente capacidad adquisitiva de los jóvenes, empezaba a desarrollarse. Se trataba de espacios no compartidos con adultos, donde la decoración, la penumbra, las luces de colores, el tipo de música y los nuevos ritmos de baile «no agarrado» crean un ambiente no ordinario, que provoca no pocos conflictos familiares:

> El Scarlet causó un gran impacto. Íbamos cada día a la discoteca, cuando salíamos de clase, que era tirado. Estaba lleno aquello de chiquillería; por la noche ya era diferente. Muchos padres ni lo sabían, pero era muy mal visto. A mí casi me sacan de casa, aparte que ya empezábamos a llevar melenas y a vestir de manera desenfadada. Me acuerdo que había los reservados, que era el único sitio donde podíamos magrear un poco, pues aún no teníamos coche ni pisos. Era muy divertido (Marc).

La aparición de toda una serie de locales (pubs, discos, reservados, tascas...) responde a la búsqueda de unos espacios específicos para los jóvenes, y coincide con el cambio de costumbres que lleva consigo el «desarrollismo», y que en el caso de la juventud se expresa en nuevas conductas sexuales, vestimentarias y de ocio. Todo ello converge en la efervescencia de los últimos años del franquismo y los primeros de la democracia. Un local llamado Cosa Nostra, creado por miembros de la contracultura, y que funciona como *drugstore* (con un pub, comercio de libros y discos, galería de arte y tienda «hippy»), cataliza en aquellos años las ansias de libertad y autonomía de los jóvenes:

> El Cosa Nostra apareció en el momento oportuno. Sirvió para aglutinar un movimiento que estaba disperso... Se iba allí porque se encontraba todo el mundo, porque había la música adecuada, porque era un lugar agradable, y era la forma de hacer contactos. Iban cociéndose movidas: montar un *happening*, un viaje a Marruecos... Que también era un sitio muy cosmopolita: igual te enrollabas con uno que acababa de llegar de la India. O la gente que venía a coger fruta, se encontraba a gusto, y se quedaba. Era un momento en que había mucha comunicación (Ignasi).

Por la misma época aparece la «zona de vinos» en una parte del casco antiguo de la ciudad, fruto de la ocupación de todo un barrio por la juventud local. Todo empezó en una vieja tasca que jóvenes «jipiosos» empezaron a frecuentar hacia 1975:

> Yo me acuerdo que a los trece años iba a La Rufina. ¡Tío! ¡Tú sabes qué era La Rufina! Bueno, pues era un bar de vinos muy famoso, de una mujer así muy mayor, pero que se enrollaba de puta madre, tío. Luego ya íbamos al Antre, hasta que cerraron La Rufina porque se iba a derrumbar, y ya fueron abriendo los otros, una movida impresionante... Todo eso cuando yo tenía diecisiete años o así. Eso de los vinos era cuando yo iba de politiquera o tal, y llevaba lo mismo que todo el mundo, ¿no? Unas camisas muy anchas, unos tejanos, fulares, y el bolso ese marrón con la bandera catalana y esas cosas, ¿no? Luego ya había malos rollos y desconecté (Ana).

Junto a viejas tascas de barrio aparecen nuevos locales, espacios de estética «cutre» y ambiente bohemio, donde tomar un moscatel y una cerveza a precios asequibles, encontrarse con la basca al salir de clase o los fines de semana, y empezar a fumar algún porro. El público iniciado del principio (estudiantes politizados y hippies) pronto se diversifica y amplía. La «zona de vinos» se convierte en lugar habitual de reunión de sectores juveniles cada vez más amplios, y de los soldados a la salida del cuartel, en un clima de progresiva despolitización y de generalización del consumo de droga. A finales de la década, la introducción de la heroína y la represión policial provocan una fuerte crisis y un nuevo cambio de público:

> Joan: realmente antes los vinos estaban mucho mejor, porque ahora son los pijos los que se han adueñado de esta zona. Claro, han descubierto que si sus padres les dan mil pelas, pues con veinte duros se toman cuatro chatos de vino y se ponen muy ciegos. Por lo que la zona, que antes estaba potable, ahora está realmente asquerosa.
>
> Tom: sí, ahora hay mucha gente que van allá como si fuera su territorio, pues si estuvieran en un pub estarían desfasados.

De lo «pijo» a lo «moderno»

La «zona» genera un «territorio» al cual se atribuye una cierta homogeneidad cultural, que sirve para clasificar a los individuos en función de criterios de clase, edad, vestimenta, etc. Los «pijos» a los cuales se refiere el informante son jóvenes burgueses, preocupados por vestir a la moda, que se congregan en torno a la llamada «calle del Dólar». En esta calle y en sus aledaños han ido apareciendo, en los últimos años, diversos locales de moda: dos discotecas, dos cines, tres champañerías, dos *burgers* y una docena de pubs. Se trata de locales con una estética muy homogénea y comercial, terrazas en verano, música disco y precios altos. Son reconocidos por las Vespas situadas en el exterior, la elegante vestimenta de la gente y el murmullo:

> El ambiente que mejor nos va, pues está situado en la calle San Martín, Ricard Vinyes, Rovira Roure [enumera una serie de locales]. Más que nada, luces tus vestidos, la gente luce sus cosas, es un sitio más que nada demostrativo. Luego hay otros sitios donde ir, como Antares, Sala Europa, que el ambiente es completamente diferente. Generalmente allí estamos poco, porque no es nuestro ambiente... (José).

El territorio extraño a que alude el informante es la llamada «zona progre», ahora organizada en torno a esos dos locales. Antares es el epígono de una serie de pubs, herederos de la época underground, arreglados con un gusto por la arquitectura intimista y el detalle, llenos de objetos recuperados de los abuelos o del rastro (cómodas, bancos, butacas), donde escuchar música suave (del jazz a la *nova cançó*) y hablar a un ritmo relajado:

> Era la época en que íbamos de progres, que después del Instituto nos reuníamos en Lo Mico Nu para fumar porros, y después, cuando lo cerraron, íbamos al Antares, donde teníamos las grandes tertulias. Se trataba de vestirse de una cierta manera, escuchar una música, leer unas novelas, y relacionarte con cierta gente (Pere).

El Europa, una famosa sala de baile y de actuaciones en vivo, frecuentada por muchos universitarios y profesionales jóvenes, formaba en origen parte de esta zona, aunque ha ido adaptando su estética a los nuevos tiempos, diversificando el público que llena el local para recuperar los bailes tradicionales (del cha-cha-chá al fox-trot), o asistir a sesiones de jazz. Podemos distinguir, por último, una serie de locales, identificados como «posmodernos», que han proliferado desde 1982, localizándose en la ciudad de forma dispersa. Si bien funcionan con la misma lógica consumista de la «zona pija» (precios altos, preocupación por la vestimenta, música fuerte...), conectan con la vanguardia artístico-cultural, y con un tipo de gente con inquietudes alternativas que habíamos visto moverse por las «zonas» de vinos y progre. Cobija desde «pijos» reciclados, a los representantes de las diversas «tribus urbanas» (punks, rockers, mods...). Se trata en general de espacios grandes, viejos almacenes rehabilitados, que conforman un tipo de arquitectura de vanguardia. Dan la impresión de orden geométrico, rigidez y distancia, y el mobiliario es mínimo. Desguarnecidos y vacíos, ofrecen el espacio como una vitrina. No son para sentarse y hablar, sino para escuchar el último grito en música y «mostrarse». De esta manera el local y la gente tienden a formar una simbiosis total:

> Me acuerdo que las primeras veces que iba al Penta y al Líneas me cogía un cierto desconcierto, porque veías grupos de personas aisladas, que no hablaban. Sólo llegar y te daban veinticinco besos, muy efusivos. Yo creo que más que la palabra, los intercambios se hacen a nivel de expresividad corporal. Porque mueven todo el cuerpo, los ojos, las manos. Hay todo un calor de desinhibición (los progres, en cambio, tienen una posición más estática, personalista). Los modernos tienen mucho *speed.* No acostumbran a apalancarse en un lugar, se están en la barra de pie y ¡venga cubatas! Cuando escuchan la música no paran. Al Antares vas a sentarte y hablar, mientras que el Penta es un lugar para mariposear y moverte (María).

Del pub a la disco

Para la percepción de los jóvenes, los locales y zonas no son lugares aislados, sino que forman parte de unas rutas e itinerarios, que definen unos precisos «mapas mentales» y unos determinados «códigos de la movilidad». La «peregrinación» puede comenzar en algún café o pub de moda, centros de encuentro y redistribución de grupos, para acabar bailando en la discoteca hasta altas horas de la madrugada:

> José: principalmente vamos a tomar copas, primero a Triángulo, que es donde se reúne la gente, para repartirnos luego por otros sitios, a donde la gente va [...] y cuando ya estás un poco enmarchado, pues te vas a Krakers [la discoteca] y allí, aunque de ligar se liga poco, pues pasas el rato.

Edu: cuando vamos al Antares nos sentamos allí y venga, ¡pum!, una cerveza. Y al cabo de poco: hostia, tío, ¿que no te aburres? Joder, ¡que me estoy quedando dormido! Pues ahora nos vamos a ir a la sala Europa, digo, que es parecido a esto. Y al cabo de poco de estar ahí: oye, ¡que me vuelvo a quedar dormido! Y a la tercera vez de decirlo, cogemos el coche y nos vamos corriendo a Krakers, a nuestra zona, estamos allí, nos destapamos las orejas, ¡zum!, despertamos, porque si no, no había manera, ¡era un muermo!

El relato que el compañero de José hace del viaje que hacen a la «zona progre» saliéndose de su ruta pone de manifiesto un cierto desconcierto, parecido al que nos cuentan Tom y Joan, un punk y un rocker, respecto a la actitud de los «progres» cuando salen de su ambiente:

Tom: yo defino a la zona progre por donde van los progres, la gente de antaño, en plan catalanista, *nova cançó*, los típicos tíos con barba, jerseys grandes anchos, tejanos, *keds* y demás, bueno, ya me entendéis...

Joan: ¡exacto! Los tíos van a su rollo, pero descarao que no me voy a meter en una zona suya, en un bar como Antares o Sala Europa. Y cuando cogen un ciego, es que no se enteran, porque a veces, por donde nos movemos [la zona posmoderna] te encuentras a uno de esos progres, tope ciego, descontrolao, haciendo el ridículo, bailando en plan intelectual.

Tom: realmente, cuando un progre va borracho, parece que Jesucristo se ha equivocado en la manera de morir, y ¡quiere morir a ciegas!

Sin embargo, las interconexiones, la pulsación de grupos y subgrupos, la movilidad, es muy superior a la rigidez de zonas que dejan entender estas citas. Interesa señalar que no es corriente «apalancarse» en un lugar, sino que lo habitual es un flujo constante de unos locales a otros, y de unas zonas a otras. Flujo que no es accidental, sino que se ordena en torno a categorías como día/noche, semana/fin de semana, centro/periferia, locales para grupos/para parejas, etc. Flujo que se hace rutina, costumbre, como nos comenta un punk que suele empezar la velada en las tascas de los vinos, para acabar en los pubs modernos y en las discotecas «pijas»:

Siempre hago lo mismo. O sea: Tucumán, Roxy, Bohemios, copas, cenar con los amigos, concierto de rock. Y por la noche, Líneas, Penta..., a ponerse ciegos de tomar güisquis, y fumar unos porros. Y luego de discoteca, hasta las tantas de la madrugada, si nos dejan entrar, porque ayer tuve unas broncas en Krakers, por la pinta, ya sabes. Y lo curioso es llegar a casa, que la vieja está con un ojo abierto, controlando (Félix).

Este mismo informante es, sin embargo, consciente de cómo determinan las industrias del ocio estas costumbres:

No sé, imagino que el underground, lo que fue el jipismo de aquella época, es ahora el punk. Bueno, ahora los de La Polla Récords se han puesto de moda y salen punkies hasta debajo de las piedras. Esto de la posmodernidad se está convirtiendo en otro punto de consumismo. Ahora al Roxy van unos pijines con pinta de punkies, ¡que me dan un asco! Pero bueno, es igual, la gente tiene mucha imaginación, y sacará otra cosa para romper con los esquemas... Lo que quieres es provocar a cierta gente y relacionarte con otra cierta gente que va igual que tú (Félix).

Del pub a la disco, hay un local para cada momento, para cada tipo de gente, para cada día, para cada actividad. Es preciso captar su código de comunicación, pues lo que desde fuera puede parecer un caos de ruido y raros pelajes, desde dentro se percibe como un sistema altamente organizado y coherente de estéticas, estilos y pautas de conducta.

De la disco a la macrodisco

Fíjate que pasa algo muy curioso: la ciudad deja de ser el lugar donde la gente se divierte y se sale a buscar estos grandes artefactos que sirven para pasar el sábado por la tarde: Jocker's, el Florida de Fraga, o el Big-Ben de Mollerussa (Xavier).

La última fase en la historia de los espacios de ocio se caracteriza por la emergencia de las macrodiscotecas, esos

grandes espacios polivalentes construidos generalmente lejos del centro urbano. La provincia de Lleida ha sido en este sentido pionera: dos de las macrodiscotecas más grandes, famosas en la actualidad por la llamada ruta del bakalao, tienen su sede en poblaciones medias cercanas a la capital: el Big-Ben de Mollerussa y el Florida 145, de Fraga. A ellas acuden, cada fin de semana, millares de jóvenes de lugares bastante alejados, con el único propósito de divertirse. Ambos locales tienen su propia historia, que revelan a pequeña escala algunas tendencias de cambio en las formas de diversión de los jóvenes.

El Big-Ben se inauguró en 1975 con dos pistas de baile, y poco a poco fue ampliando sus instalaciones con restaurante, sala de fiestas, bolera, macropista (planetario), pizzería, pub, etc., con una capacidad cercana a los 10.000 jóvenes. Los jóvenes la conocen como *la casa gran* (la casa grande), y el lema propagandístico de la empresa (*Big-Ben, tot un món!* —todo un mundo—) refleja claramente el papel de «institución social total» cumplido por la discoteca, que puede concebirse como una microsociedad con sus propias reglas, y al mismo tiempo como un reflejo de las pautas económicas, sociales, matrimoniales y de consumo vigentes en su entorno social. Algo parecido sucede con el Florida 145, de Fraga, según un trabajo que tuve ocasión de dirigir (Castells, 1989). Cabe señalar la adaptación de los actuales propietarios a los cambios en las formas de diversión juvenil, desde la apertura de un primer baile al aire libre en los años cuarenta, que se transformó en una primera discoteca en la década de los setenta para culminar el proceso en la actual discoteca inaugurada en 1986. La discoteca tuvo un tremendo impacto social: liberó a las chicas de las rígidas reglas sociales del baile, ya que a partir de ese momento no tuvieron que esperar a que las sacaran a bailar, y el hecho de ir la consumición incluida —que dejó de ser la típica gaseosa o refresco para pasar a la coca-cola y las primeras mezclas— las liberó también de tener que aguantar al chico que las había invitado. La gran transformación vino representada por el cambio de luces —que empezaron a ser combinaciones de colores diferentes—, de música y en especial de su función, ya que del baile como

centro exclusivamente se pasó a la discoteca como centro de comunicación. La actual macrodiscoteca fue inaugurada en 1986 y supone todo un hito en el nuevo concepto de discoteca integradora de espacios diferentes bajo un mismo techo: «Es como un inmenso decorado cinematográfico que nos transporta al barrio del Bronx, pero sin movernos del Cinca... Al entrar en ella te sumerges en un mundo aparte, irreal.» Es un gran complejo de hierro y hormigón, que actúa como un «gran mercado del ocio» y atrae a un ámbito de población joven intercomarcal. En palabras de una joven de Fraga:

> Creo que la discoteca juega un papel importante, porque la gente joven necesitamos ir a sitios donde haya mucha gente, quizá para mantenernos unidos, no sé. Quizá sea un sentimiento juvenil, ¿no?... La gente nos desentendemos bastante cuando entramos en una discoteca, parece que sea un mundo aparte. Que se diferencia bastante de los recitales al aire libre o verbenas, porque aunque también nos reunimos un tipo de gente joven, es diferente, ya que en el local cerrado te sientes más íntimo, ¿no?, y porque la gente es de tu generación y más o menos todos hacemos lo mismo. Además, te sientes como más protegido de las miradas de los adultos... Pienso que está clarísimo, consumimos alcohol, poco o mucho pero lo consumimos; luego están las luces, que quieras o no influyen porque uno cuando entra allí no está eufórico pero acaba estándolo aunque no beba. También influye la música y mil cosas más. Respecto al comportamiento, sí que es muy diferente porque la discoteca supone un mundo diferente; es un mundo de euforia, donde se pasa muy bien... ¿Pero luego qué? Luego nos encontramos con la realidad, que uno tiene que ir a trabajar o a estudiar... (Luisa, citada en Castells, 1989).

Es interesante observar que la discoteca actúa como difusora de determinadas modas musicales y juveniles (del *acid house* a la música máquina) pero también como escenario de encuentro y redistribución de diversos estilos:

> Me he fijado en ciertos sectores donde por ejemplo hay gente heavy... Y dentro del Florida ves desde heavies hasta pijos, aunque no sé por qué son heavies, ya que no he hablado con ellos, pero supongo que debe ser por la vestimenta... Luego, en la pachanguera, la gente suele ir allí cuando se lo

> pasa bien y va un poco entonada, ¿no?... Y a veces, incluso entras en la discoteca y ni siquiera bailas, ya que a mí, por lo general, no me gusta la música que ponen... Respecto al *boom* de la música acid, es lógico, ya que el *boom* se ha dado en Estados Unidos y hay que seguirlo. Y tiene que ser la discoteca la que moldee a la gente, aunque podría ser perfectamente al contrario (*ibid.*).

En los últimos años, Big-Ben y Florida se han convertido en santuarios del estilo juvenil hegemónico en Cataluña a fines de los noventa: los maquineros (o makinorros). Con una línea más moderada la primera, y otra más vanguardista la segunda, las macrodiscotecas congregan la madrugada de cada sábado a jóvenes con diversas identidades generacionales, sexuales, sociales, étnicas y territoriales, unidos por su pasión por alguna de las diversas tendencias integradas en la música máquina (del bakalao al trance). Algunos trabajos realizados con estudiantes de antropología de la Universitat de Lleida en los últimos años ponen de manifiesto que el mundo de los maquineros es mucho más complejo y multifacético que la visión estereotipada y estigmatizadora que acostumbran a proyectar los medios de comunicación.

Del ocio al negocio

> Si salimos tanto es por evasión, pues estás agobiado de estar currando toda la semana, y los días de cada día superchungo en el instituto, y en casa peleándote con los papás. Por eso cuando llega el fin de semana te gusta salir (Joan).

Es un hecho evidente que los jóvenes acuden mucho más a los espacios de ocio que los adultos. Además, en los testimonios de nuestros informantes, estos espacios aparecen como el lugar donde disfrutar de una cierta autonomía, en contraste con la autoridad adulta dominante en otras esferas de su vida (familia, escuela, trabajo). Privados de un espacio propio, carentes de libertad en el hogar paterno, éste se convierte para ellos en «espacio público», viéndose constreñidos a construir su «privacidad» en los «públicos» espacios de ocio (calles, bares, pubs), donde los amigos, la

música y el gesto configuran un clima cálido, «familiar». Con todo, conviene no dejarse llevar al engaño de afirmar que «la actividad que los jóvenes realizan en el tiempo libre es, como su nombre indica, la más libre de todas las actividades del joven», según se afirma en una encuesta a la juventud catalana, ni canonizar a los jóvenes como «nueva clase ociosa». Pues su ocio no es ni mucho menos libre. Las industrias del consumo juvenil ya se encargan de explotarlo al máximo, induciendo necesidades y creando modas, reproduciendo la lógica de la producción y del mercado que asegura doblemente la subordinación de los jóvenes: sujetándolos mediante el consumo a las normas del sistema, poniendo límites a su acción, trazando unas fronteras precisas fuera de las cuales se sientan desplazados.

Como sugiere de forma satírica la letra de la canción de La Polla Récords, los jóvenes pueden convertirse en los «esclavos felices» de la civilización postindustrial (sin trabajo ni dinero, pero con todo el tiempo y las posibilidades del mundo para divertirse). El ocio puede que no signifique ya el relajado tiempo libre después del trabajo, sino un crónico período de no-trabajo, que hay que llenar de la mejor manera. Pero tampoco podemos desdeñar las funciones positivas de sociabilidad que esos espacios cumplen, ignoradas por los discursos moralistas que culpan a pubs y discotecas del «pasotismo» y la «perdición» de los jóvenes. Pues es en ellos donde algunos de ellos encuentran maneras de construir su precaria identidad social, donde articulan estrategias para escapar a los sutiles controles de la cultura dominante. Instrumento de control, el ocio puede ser también incubador de disidencia: permite la convivencia con el grupo de iguales, que es la mejor defensa contra la autoridad; da lugar a la generación de estilos de vida diferentes a los hegemónicos. Instrumento de consumo estandarizado, en el ocio los jóvenes organizan también su propio consumo diferenciado: manipulan y readaptan los objetos ofrecidos por el mercado y los dotan de nuevos significados. Se apropian en él colectivamente de espacios urbanos, reorganizando el mapa significativo de la ciudad, y «ganan terrenos de autonomía» en los intersticios del sistema.

Capítulo V

DE PACHUCOS, JIPITECAS Y CHAVOS BANDA

Temblamos de frío y de odio
pero estamos juntos
y somos lo mismo que todos temen.
No queremos a nadie ni a nosotros,
nos duele nuestra vida y la de otros,
mejor morir pronto.

Los Panchitos

«Puros chavos banda»

La violencia en la ciudad de México, perpetrada por cerca de veinte mil bandas, continúa haciendo de las suyas, ante la complacencia de la policía que no puede erradicarla en su totalidad [...] Muchachos desorientados, que enviciados con la droga y el alcohol, cometen lo mismo asaltos a mano armada, que atracos a diversas negociaciones y hasta casas habitación, así como violaciones y que son los causantes del terror que viven los habitantes de todas las colonias, que ya en conjunto, son los enemigos número 1 de la sociedad... («Cayó la banda más brava de Iztapalapa», *¡Cuestión Policíaca!*, 2-9-1991).

El ambiente transforma totalmente las ideas, la gente. No es lo mismo deprimirte aquí [en Neza] que deprimirte en el Distrito [Federal]. Ver el asfalto adonde van miles de coches, gente para aquí y para allá. Todo ese ritmo de vida te hace pensar en otras cosas. Allá no puedes ver una pinta como aquí, insignias punks «quién sabe qué banda» o «la

banda de los locos»... La relación más directa siempre la he tenido con puros chavos banda, porque en realidad no puedo convivir con gente diferente. ¡Sería imposible! Casi cada quien tenía su banda (Diana).

En septiembre de 1990 llegué a la ciudad de México con el objeto de llevar a cabo una investigación de campo sobre la juventud mexicana. Después de estudiar a los jóvenes de mi ciudad (en realidad, mi propia juventud), pretendía conocer otras formas de ser joven. Suponía que en México los jóvenes empezaban muy pronto a trabajar, que se casaban y eran padres a temprana edad y que las culturas indígenas tenían formas específicas de organizar el ciclo vital. Esperaba encontrar, eso sí, grandes masas de jóvenes en términos demográficos. Pero no imaginaba encontrar nada parecido a las tribus urbanas. De ahí mi gran sorpresa al oír hablar al poco de llegar de los «chavos banda». Según mis informantes, se trataba de jóvenes de ambientes urbano-populares, a menudo desocupados u ocupados en la economía sumergida, que tenían las esquinas de sus barrios como espacio vital y que sentían pasión por el rock. Parecía que los había a millares en toda la periferia del Distrito Federal aunque me recomendaban que no intentará contactar con ellos, porque eran muy peligrosos. Pronto vi «pintas» en algunas paredes y empecé a leer noticias y reportajes en que casi siempre eran presentados como drogadictos y delincuentes. Algunos retratos me recordaban el discurso de los conquistadores europeos sobre los indios: los chavos banda eran bárbaros (por regirse por otras costumbres y vestir otros atuendos), paganos (por impugnar la autoridad y la religión), salvajes (por violentos) y primitivos (por inmaduros e incivilizados). Pero también existían intelectuales que analizaban el fenómeno en términos positivos, como expresión de protesta y presagio de cambio.

La banda parecía haber surgido de la nada. Era «la expresión de una crisis» (como más tarde vi escrito en una pared de Neza). Sin embargo, tenía notables precedentes en la historia de la juventud mexicana. Pronto me hablaron de los «abuelos» de la banda, los pachucos, un estilo

juvenil surgido en Los Ángeles en los años cuarenta entre los jóvenes hispano-mexicanos, que más tarde se difundió a otras ciudades de la frontera norte y del centro del país. Y de los «padres» de la banda, los «chavos de onda», el movimiento juvenil surgido a fines de los sesenta, que en México incluyó a jipitecas, a estudiantes politizados —que padecieron la matanza del 68— y a jóvenes «rocanroleros» de origen popular, que vivieron en el Festival de Avándaro de 1973 su particular Woodstock, y que más tarde, tras la represión que sufrió el rock mexicano, se refugiaron en los llamados «hoyos fonquis» (locales clandestinos para oír música en vivo). Esta evolución estilística se refleja en el argot característico de los chavos banda —el «caló»— que mezcla elementos provenientes de orígenes diversos: el lenguaje pachuco, el lenguaje de la onda, las lenguas indígenas, los argots marginales, que al mezclarse con expresiones inventadas por los chavos, se convierte en un sociolecto incomprensible para el extraño.

Mi primer contacto directo con los chavos banda fue en el Chopo, el santuario donde se congregan cada sábado. Desde hace más de diez años, millares de muchachos y muchachas de aspecto extravagante acuden religiosamente, desde todos los puntos de la metrópoli, a una colonia popular situada detrás de la estación ferroviaria, no muy lejos de la tristemente célebre plaza de las Tres Culturas. En una calle desangelada, rodeada por fábricas y postes eléctricos que recrean un escenario suburbano, surge un hormiguero humano tan bullicioso como bien organizado. En la calle de acceso, recostados sobre el muro, los viejos jipitecas ofrecen sus artesanías. Ya dentro del mercado, el colectivo punk se distingue por su indumentaria y por su número. En la hilera central los metaleros venden camisetas, gadgets y casetes con música heavy metal. En el resto de puestos, otras bandas —rockers, nuevaoleros, progres, sicodélicos— ofrecen todo tipo de fanzines, discos, pósters, cintas piratas, colgantes, tatuajes, pulseras, vestidos, cadenas, etc. En torno a tres hileras —unos 150 puestos—, dos millares de personas desfilan en forma de noria. Algún espontáneo monta también su tenderete y propone el trueque de discos. El ambiente es familiar: muchos se conocen y saludan, en una complicidad renovada cada semana que contrasta con el anonimato de la gran metrópoli.

«El Chopo es un foco de infección en esta ciudad»: son palabras de Ome Toxtli, un chavo punk de veintiséis años de edad que conozco en el tianguis. Lo primero que me pregunta cuando le digo que vengo de Cataluña es si soy partidario de la independencia. Pronto descubro de dónde le viene su insólita visión universal: conoce a la perfección un «chingo» de grupos de rock vascos y catalanes. Vive en Ciudad Nezahualcóyotl, una enorme ciudad dormitorio de varios millones de habitantes situada en la periferia del D. F. Gracias a su amistad podré introducirme en ese barrio malfamado y conocer a los componentes de su banda, los Mierdas Punks. Cuando entré en contacto con ellos, los tiempos gloriosos habían pasado: los fundadores de la banda ya eran mayores (algunos se habían casado y casi todos trabajaban); pero nuevas generaciones volvían a encontrarse en la esquina y a identificarse como punks. Para ellos, la banda representa un modelo de sociabilidad que organiza el espacio y el tiempo de la vida cotidiana. Como dicen los chavos, la banda es como una «segunda familia» y una «escuela de vida». Pero esto no significa que los jóvenes provengan de hogares rotos o sean casi analfabetos. La mayor parte de chavos que conocí no mantienen relaciones especialmente conflictivas con sus padres, y han permanecido en las instituciones educativas un período similar al de sus coetáneos. Tampoco es verdad que sean improductivos (la mayoría trabajan o han trabajado en la economía informal) ni que su actividad principal sea la delincuencia (si las más de 20.000 bandas que la policía reconoce fueran criminales, el D. F. sería inhabitable). De hecho, los vecinos están acostumbrados a que los chavos y chavas se junten en la calle. A veces colaboran en la organización de fiestas, en el arreglo de calles. Incluso se sienten protegidos frente a los «tiras» (la policía). La banda, en suma, forma parte del paisaje habitual del barrio. Además, es tenida en cuenta por las organizaciones populares, por las corporaciones del gobierno, por los medios de comunicación y por el mercado.

Olvidados y palomillas

> Las grandes ciudades modernas, Nueva York, París, Londres, esconden tras sus magníficos edificios hogares de miseria, que albergan niños malnutridos, sin higiene, sin escuela, semillero de futuros delincuentes. La sociedad trata de corregir este mal, pero el éxito de sus esfuerzos es muy limitado. Sólo en un futuro próximo podrán ser reivindicados los derechos del niño y del adolescente, para que sean útiles a la sociedad. México, la gran ciudad moderna, no es excepción a esta regla universal, por eso esta película basada en hechos de la vida real no es optimista, y deja la solución del problema a las fuerzas progresivas de la sociedad (Buñuel, 1980: 5).

Estrenada en 1950, *Los olvidados* es una de las primeras películas de la etapa mexicana de Luis Buñuel. Cuenta el director que en sus primeros tiempos ociosos en la ciudad de México se dedicó a pasear por los bajos fondos, presenciando el fenómeno de la proliferación de pandillas callejeras, un mundo de privaciones y desamor que inspiró su filme. Para ello se documentó en los archivos de un reformatorio y escogió a actores no profesionales. A diferencia de otras películas que se habían ocupado de la juventud marginal, Buñuel supo huir del inevitable tono moralizador imperante, implicando al espectador en un trágico fresco del suburbio. Y es que no era habitual ver retratados en el cine los escenarios contrastantes de la pobreza urbana, que ponían de manifiesto el costo humano del proceso acelerado de migración rural-urbana y de crecimiento suburbial que vivió la ciudad de México desde los años cuarenta. Los jóvenes pandilleros eran, pues, la cara oculta del sueño mexicano. Como «perros sin collar» andaban perdidos y olvidados. Olvido culpable por parte de las instituciones y de las agencias oficiales. Olvido cómplice por parte de la literatura y las ciencias humanas (solamente la policía y la prensa sensacionalista se «acordaban» periódicamente de ellos). Buñuel consigue rescatar las claves ocultas tras este olvido: formas de sociabilidad generacional sustitutorias de la familia, lenguaje particular, vestimenta característica, apropiación del espacio urbano, liderazgo consensual, usos del tiempo libre, integración a través del conflicto, etc. Claves semejantes a las analizadas por los autores de la escuela de Chicago que se habían ocupado de los *street gangs* de las ciudades estadounidenses, unas décadas atrás (el poeta Jacques Prévert, en un encendido elogio del filme, definía a los protagonistas como «pequeñas plantas errantes de los suburbios de la ciudad de México, prematuramente arrancadas del vientre de su madre, del vientre de la tierra y de la miseria»). Pero al centrarse en la truculenta psicología de muchachos como el Jaibo, el cineasta tendió a ignorar las relaciones que los «olvidados» mantenían con las instituciones y con el poder, que en buena medida explicaban su ubicación en la sociedad urbana mexicana.

El retrato de Buñuel guarda notables paralelismos con los trabajos que Oscar Lewis desarrollaría pocos años después en los mismos escenarios, y que desembocarían en su célebre noción de «cultura de la pobreza». También Lewis pretendía hacer una obra de denuncia social, rescatando del olvido académico la vida de los pobres de la gran ciudad, exponiendo con tonos realistas sus dramas personales y sociales. Y también Lewis tendió a explicar su situación en términos psicológicos y culturales. Me interesa señalar, sin embargo, que el autor se fijó desde un principio en la persistencia de las pandillas entre los pobres. De hecho, la existencia de «palomillas» era una de las características concomitantes de la «cultura de la pobreza»: «la existencia de pandillas del vecindario, que rebasan los límites del barrio», es señalada como uno de los escasos signos de autoorganización de los pobres, más allá de la familia (1986: 112-113). Describiendo el ambiente de las vecindades del centro de la ciudad de México a mediados de los años cincuenta, el antropólogo estadounidense observaba:

> Los jóvenes asisten a las mismas escuelas y pertenecen a la «palomilla» de la Casa Grande, guardan una amistad de toda la vida y son leales entre sí. Los domingos por la noche, en algunos de los patios suele haber bailes, organizados por los jóvenes y a los cuales asisten personas de todas las edades... Son relativamente frecuentes las peleas callejeras entre las «palomillas» (Lewis, 1986: 567-568).

Así pues, ni el fenómeno de las bandas juveniles ni las imágenes estigmatizantes sobre las mismas son algo completamente nuevo en la historia de México, aunque su emergencia en los años ochenta nos indica el nacimiento de nuevas metáforas sociales, cada vez más persistentes. Para trazar un panorama sobre las mismas recorreremos algunos de los factores estructurantes reseñados con anterioridad: las identidades generacionales, de clase, de género, étnicas y territoriales que manifiestan algunos estilos juveniles presentes en el México contemporáneo.

Pachucos y cholos

> Como es sabido, los «pachucos» son bandas de jóvenes, generalmente de origen mexicano, que viven en las ciudades del Sur [de Estados Unidos] y que se singularizan tanto por su vestimenta como por su conducta y su lenguaje. Rebeldes instintivos, contra ellos se ha cebado más de una vez el racismo norteamericano. Pero los «pachucos» no reivindican su raza ni la nacionalidad de sus antepasados. A pesar de que su actitud revela una obstinada y casi fanática voluntad de ser, esa voluntad no afirma nada concreto, sino la decisión —ambigua, como se verá— de no ser como los otros que los rodean. El «pachuco» no quiere volver a su origen mexicano; tampoco —al menos en apariencia— desea fundirse en la vida norteamericana. Todo en él es impulso que se niega a sí mismo, nudo de contradicciones, enigma [...] Queramos o no, estos seres son mexicanos, uno de los extremos a que puede llegar el mexicano (Paz, 1990 [1950]: 13).

En la película *Zoot Suit*, del director chicano Luis Valdez (1983), se relata la historia de Henry Reyna, un joven mexicano-estadounidense detenido en 1942 bajo la acusación de homicidio, el mismo día en que se había alistado en la Marina. El filme empieza en un dancing club de Los Ángeles, donde la pandilla de Henry baila alocadamente al ritmo del mambo, del boggie boggie y del swing. Hablan un extraño caló (mezcla de *spanglish* y argot marginal) y van vestidos de manera un tanto extravagante. Los muchachos llevan sombrero de ala ancha con una pluma al costado, melena hacia atrás cortada en cuadro, americana larga con anchas hombreras, camisa negra o rosa, un cinturón con hebilla muy grande, pantalones con bajos ceñidos a los tobillos, zapatos pesados de suela volada (se trata del famoso vestuario *zoot-suit* parecido al utilizado por los negros de Harlem). Las muchachas llevan cabello corto o copete estilo «rata», suéter, falda corta, medias rayadas y zapatillas o «balerinas». Todos ellos son «pachucos», característica subcultura juvenil difundida a principios de los cuarenta entre la segunda generación de emigrantes mexicanos a las ciudades de California. Tras discutir con otra pandilla de blancos, algunos marines, acuden a una fiesta donde se produce un asesinato. Pese a la falta de pruebas, Henry es apresado, juzgado y declarado culpable. La película relata unos hechos reales, que llevaron a los pachucos al primer plano de la escena pública. El proceso, totalmente amañado, supuso una grave agresión a los derechos de las minorías, y marcó la criminalización de los pachucos. El fiscal llegó a atribuir su agresividad «al elemento indio que ha venido a Estados Unidos en gran número, el cual, a causa de sus antecedentes culturales y biológicos era propenso a la violencia, todo lo que sabe y siente es deseo de usar un cuchillo o cualquier arma letal» (citado en Valenzuela, 1988: 43-44).

La imagen del pachuco se convirtió en un demonio popular para la sociedad angloamericana. Pero entre los mexicanos pasó a ser un símbolo de identidad nacional. Octavio Paz les dedicó el primer capítulo de *El laberinto de la soledad* [1950]. En «El pachuco y otros extremos», el autor describe su llegada a Los Ángeles en los años cuarenta, donde ya vivían más de un millón de «chicanos». En el aire flotaba una «mexicanidad» que veía reflejada de manera nítida en la actitud vital y el «disfraz» usado por las bandas callejeras de jóvenes pachucos que habían proliferado en los años anteriores. Entre la cultura de origen y la de destino, entre los deseos de diferenciarse y de asimilarse, entre la infancia y la vida adulta, el pachuquismo le parecía una «solución híbrida» a la anomia social. Es ya clásica la interpretación que hace de ellos como «uno de los extremos a los cuales puede llegar el mexicano», res-

puesta distorsionada y hostil frente a una sociedad que los rechaza. Intento, también, de recrear una «identidad» que ya no pueden buscar en la comunidad de origen, identidad que se convierte en «disfraz que lo protege y, al mismo tiempo, lo destaca y aísla; lo oculta y exhibe» (1990: 14). Se implementan toda una serie de procesos de represión y asimilación, en los que Paz ha visto la inevitable «redención» del pachuco. Pero al mismo tiempo la imagen se vuelve prestigiosa: el estigma se transforma en emblema. Y el estilo se difunde rápidamente por el sur de Estados Unidos, las ciudades de la frontera norte y la misma ciudad de México. El pachuco es el símbolo de un tiempo y de un país: la identidad mexicana en los inicios de la urbanización, de los procesos migratorios, de la cultura de masas; su resistencia es también la de todo un país a dejarse asimilar. Por ello los actuales chavos banda reivindican su huella como un precedente generacional. Dice Ome Toxtli, un chavo de Neza:

> En los cuarenta, cuando mis padres eran bien morritos, había pachucos: pantalones bombachotes, con la cadena por acá, el sombrero de gángster, los saquísimos enormes, que te quedaban bien de los hombros, pero larguísimos, unas mangas así flojas, camisas blancas, con un lunar aquí pintado. Los pachucos eran pandilleros de los cuarentas pero al norte del país. Es una reacción de la mezcla de culturas, es el encontrón de las culturas, yo creo que surgió como consecuencia de las broncas fronterizas después de la revolución: la toma del Chamizal, luego que lo devuelven, que los villistas o los cristeros regresaban a los gabachos a su tierra a punta de plomazos y todo eso. Los pachucos cuidaban la frontera como nadie (Ome Toxtli).

A finales de los sesenta los miembros de bandas chicanas adoptaron un nuevo estilo de vestir, hablar, moverse, tatuarse y hacer grafitis, heredero del estilo pachuco, llamado cholo (término utilizado tradicionalmente en diversas partes de Latinoamérica para designar a los indígenas parcialmente aculturados). Los cholos serían objeto de parecidos procesos de «satanización» (no exentos de racismo) y de difusión a través de la frontera a diversas ciudades mexicanas. En la reciente investigación del antropólogo chicano James Diego Vigil (1990), sobre las bandas juveniles en los barrios mexicano-estadounidenses del sur de California, se demuestra cómo su persistencia —a veces a lo largo de décadas— en el marco circunscrito del barrio impide considerarlas un hecho coyuntural. Cumpliendo funciones sustitutivas de la familia, la escuela y la ley, las bandas de jóvenes chicanos constituyen uno de los principales instrumentos con que cuenta la segunda generación de emigrantes mexicanos a Estados Unidos para construir su precaria identidad social. No es de extrañar pues su carácter sincrético, mestizo, mezcla de vestimentas y gustos musicales a veces irreconciliables (del rock a la música ranchera, del tatuaje al escapulario). Un joven zapoteco emigrado a Los Ángeles me contó sobre ellos:

> Los cholos a veces son nacidos de allá, o a veces son jovencitos que emigran de aquí y van ahí y se unen con los cholos. Ellos tienen su léxico, sus chiflidos, sus signos, todo eso los identifica. Cuando hay alguien que no se identifica, ya saben que es enemigo. Quieren expulsar sus energías de juventud, quieren ser agresivos, de quince a dieciocho quieres desatar la agresividad, hacer ejercicios bruscos. A veces no hallan trabajo, buscan la unión en grupo, que sean afines a los gustos de ellos. Se visten de la misma manera: pantalones holgados, camisa muy holgada, un pañuelo (se lo amarran a la cabeza), un sombrerito, o se ponen lentes negros, o se cortan dejando colitas, o se cortan pelón. Hay muchos estilos. Tatuajes: de protesta, panoramas, chicas, lágrimas, la Virgen de Guadalupe, en general se los pintan en el corazón, y a veces se dibujan una culebrita. Incluso el carro que usan es diferente; tiene sus llantitas anchas, sus faros diferentes, está pintado la mitad de cada color, mucho ruido. Les gusta la música ruidosa: heavy music, la que usan los negritos, esa que nomás es hablar, música que se baila en la calle, callejera. Hablan spaninglish. Es una mezcla. Luego cuando hablan tienen que hacer movimientos, es una especie de sonsonete. Eso también lo usan los negros. Se mecen, incluso para caminar tienen que ir con las manos balanceándose. Toman cosas del negro, del blanco y del mexicano. Ahorita existen cholos que andan de tres colores: tienen negritos, tienen blancos, y tienen mexicanos (Ric).

Chavos banda y chavos fresa

Desde principios de los ochenta, un nuevo estilo juvenil se hace presente en México: los chavos banda. Aparecen en la escena pública en 1981, cuando Los Panchitos de Santa Fe envían a la prensa su célebre manifiesto en el que intentan responder a los estigmas de la prensa amarillista, que los presenta como vagos y delincuentes, declarando a gritos su actitud vital; el estilo pasa a ser el emblema de toda una generación de jóvenes mexicanos de familia trabajadora. A diferencia de los «olvidados», los chavos banda parecen convertir el estigma de su condición social en un emblema de identidad. Es sobre todo la segunda generación de emigrantes a la ciudad la que protagoniza el movimiento. Y son sobre todo las colonias populares que circundan el Distrito Federal donde surgen las bandas. Por su origen social y por su estilo, se oponían a los «chavos fresa», jóvenes de clase media preocupados por la moda y el consumo, que se congregaban en las discotecas de la «zona rosa».

Mientras la imagen de los chavos banda se asocia a un determinado contexto ecológico (la colonia popular), una forma de vestir (mezclilla y chamarras de cuero), una música (el rock en sus diversas variantes), una actividad (paro o economía sumergida), una forma de diversión (la tocada), un lugar de agregación (la esquina), una fuerte rivalidad con la «tira» (la policía) y una apropiación crítica de lo norteamericano (el rock), la imagen de los chavos fresa, en cambio, alude a otro contexto ecológico (los barrios residenciales o de apartamentos), una forma de vestir (según los cánones de la moda comercial), una música (el pop edulcorado y algo de música mexicana), una actividad (el estudio), una forma de diversión (la discoteca), un lugar de agregación (la zona rosa, los locales de moda) y una imitación de lo norteamericano (el fútbol, el consumo). Mientras los chavos banda tienden a agruparse en estructuras colectivas compactas, permanentes, a menudo de base territorial, que tienen la calle como hogar, los chavos fresa constituyen medios socioculturales más difusos, más individualizados, con agrupaciones coyunturales, cuyo origen no es territorial sino escolar o de ocio, y no se reúnen en la calle sino en las casas o en bares. Mientras los chavos banda han sido estigmatizados por la cultura dominante como rebeldes sin causa, violentos y drogados, los chavos fresa han sido vistos como conformistas, pasivos, poco peligrosos y sanos (en realidad presentan formas de desviación, violencia e intoxicación no estigmatizadas).

Ambos estilos resumen, pues, algunas de las características culturales de los estratos sociales de donde surgen. Y su extrema polaridad expresa el dualismo social que caracteriza la sociedad mexicana (que la crisis sólo ha hecho que ensanchar). Las imágenes culturales no siempre se corresponden con las condiciones sociales: se dan procesos de circulación cultural que hacen que jóvenes de ambientes urbano-populares se identifiquen o sean identificados como «chavos fresa», y que otros jóvenes de clase media se identifiquen con la banda. Son muchos los chavos banda que estudian secundaria o preparatoria, y también son muchos los jóvenes trabajadores en el sector servicios que adoptan el estilo fresa. En palabras de un chavo de ciudad Nezahualcóyotl:

> Aquí hay de todo, hay chavos banda, chavos fresa, chavos popis. Los chavos fresa, ¿qué problemas pueden tener? Nada más que les traigan su grupo norteamericano, que las discos cierren a las seis de la mañana, porque a las tres es muy poquito tiempo, que venga Rod Stewart o Billy Joel a tocar, para que les cobren un salario mínimo, lo que gana un obrero en quince días que ellos lo gasten en un solo concierto. Hay chavos que dentro de nosotros son apáticos también. Se conocen en su forma de diversión. Los chavos fresa van a la disco. Aquí hay como tres o cuatro, hay centros nocturnos caros. Hay discos que si vas de tenis y pantalones ya no te dejan pasar. El amor a lo americano: de pantalones Levi's. También se les entiende y se les respeta. Pero generalmente uno se identifica con su propia gente (José Asunción).

Aida es una joven universitaria de veinte años que estudia ciencias empresariales en el ITAM, una de las universidades privadas más prestigiosas de México (en ella se for-

man los jóvenes cachorros de la burguesía autóctona). Su opinión sobre los chavos banda y los chavos fresa contrasta con las escuchadas hasta el momento:

> Ahora ya a todo el mundo le dicen fresa. Si yo voy a una discoteque, por ejemplo, y me ofrecen una cuba: «No, gracias.» «¡Ah, no seas fresa!» Ya que no entres a la onda, que seas más tranquilita y toda modosita, estás más fresa. Antes se tenía la idea que eran gente que tenía lana y todo el rollo. Pero a mí me gusta tratar gente de todos los estratos sociales, y una vez estaba platicando con una amiga, que la verdad tiene cero dinero, y me acuerdo que me platicaba toda emocionada que le decían que ella era una fresa, fascinada en que le dijeran fresa: «¡Órale!» Si estás en un estrato más abajo, y sabes que a los estratos más arriba les dicen fresa, pues como que no tengo la lana, pero tengo el prestigio... ¿Qué pienso de los chavos banda? Siento que lo que pasa es que están muy desubicadones porque no saben realmente lo que quieren y como no saben realmente lo que quieren, por donde se van es por la agresividad. Ahora, también siento que son envidias. Rayan los coches buenos, pero ¿por qué los rayan? Porque sienten que ellos no lo tienen. O sea, es represión, toda la sociedad reprimida... Más que nada están en la clase baja. En la clase alta sí hay, pero por lo regular son niñas de muchas broncas... (Aida).

Quinceañeras y machinas

> Quiero tener mi mente nueva, / no quiero que me encadenes en tus manos. / Quiero vivir mi propia vida, / quiero saber qué es lo que pasa y sin mentiras, / quiero decirte la verdad en mis ideas, / porque ya estoy saliendo de tu idea reprimida, / solamente quiero vivir mi propia vida... (Alicia, *Chavas Activas Punks*, n.° 3, 1988).

La articulación entre culturas juveniles y género, en el caso mexicano, puede abordarse a partir de dos paradigmas: el de la «quinceañera» y el de la «machina». La quinceañera representa el modelo de joven pura, sumisa y radiante, que en la «edad de la ilusión» se presenta en sociedad como marca de tránsito a la edad adulta, y de disponibilidad al matrimonio. Los XV Años son un claro ejemplo de apropiación y reelaboración cultural por parte de las clases subalternas de ritos que en origen pertenecían a las elites. Es significativo que la costumbre se intente «exportar» a las zonas indígenas y campesinas como símbolo de modernidad. Dice una joven zapoteca:

> Los XV Años antes no se celebraban. La gente dice: «¿Para qué hacen esa fiesta? Es un gasto inútil. Mejor que sean mayordomas, que paguen una buena misa y hagan un buen gasto.» Pero ahorita sí la mayoría de la gente lo hace. Ha empezado la costumbre a modernizarse, porque antes no se conocía acá. Se copian de otros pueblos o ciudades, con la quinceañera que va a bailar su vals. Sí, es una costumbre urbana, porque antes no se hacía. Hay gentes que van a México, ven cómo hacen allá los XV Años, llegan acá: «¿Saben qué? Vamos a hacer los XV Años a mi hija.» Pero aquí no tenemos esa costumbre (Porfiria).

Las quinceañeras son, pues, un modelo de construcción de la identidad juvenil que acepta el papel de la mujer en la sociedad, y que se opone a otro modelo equivalente e inverso: el de la «machina», que es la manera más radical de convertirse en chava banda (cabe decir que muchas quinceañeras se convierten al cabo del tiempo en «machinas»; e incluso que en muchas fiestas de XV Años participa la banda). El machín es el nombre que recibe el líder de una banda, generalmente el más «aventado para los putazos» (valiente para la pelea) o bien el mejor estratega para «mover» (dirigir) la banda en sus actividades cotidianas. El término expresa la identificación entre lo juvenil y lo viril. Por extensión, a las chavas que se juntan con la banda (que empiezan a «entrarle» al rocanrol y a «caerle» a las tocadas) se les puede calificar de «machinas». Y es que las culturas juveniles son un reflejo de la posición subalterna de la mujer en la sociedad mexicana, según la retórica del machismo oficial. En la medida que la pertenencia a la banda exige «tiempo completo», las obligaciones domésticas de las muchachas les obligan a jugar un papel secundario. Me cuenta una chava banda de Neza:

> Casi nunca hay mujeres en la banda. Pues quién sabe por qué hay tan pocas chavas. Hay muchas chavas que se juntan y son puras chavas. Aquí derecho, se juntaban varias y estuve un tiempo con ellas. Como dos o tres días las vi, pero no me gustó porque se me hacía muy pendejón su cotorreo. Como que no logré acoplarme. Se pasaban más hablando de güeyes que de otras cosas interesantes, como un librito o como de música o las tocadas: «Ay, fíjate que el güey ya me dejó, que el Bicho me dijo que si quería ser su novia, que el otro me dijo que esto...» Y a mí se me hace aburrido. Las chavas que van con la banda es porque tienen amigos ahí o que conoce a un tipo: «Ay, hola, manito.» Y ahí se ponen ya a platicar y van a las tocadas con ellos (Diana).

Sin embargo, la presencia de las chavas en las bandas no se ha estudiado todavía de manera específica. La casuística es bastante diversa. Por una parte, es preciso analizar la presencia más o menos intensa de chavas en bandas conformadas mayoritariamente por varones (las chavas pueden ser sus novias, hermanas o vecinas). Por otra parte, existen otras bandas mixtas donde la paridad es mucho mayor, e incluso algunas bandas exclusivamente femeninas (con nombres tan expresivos como «Las castradoras», «Las viudas negras», etc.), que a veces pueden tener comportamientos tanto o más agresivos que las bandas masculinas. La tendencia feminista tuvo su máxima expresión en los colectivos generados por la banda punk a mediados de los ochenta, como las Chavas Activas Punks (CHAP'S), de los cuales surgieron algunos conjuntos musicales de puras chavas, el más conocido de los cuales fue Virginidad Sacudida (Urteaga, 1996). ¿Por qué ese nombre? Dice la Zappa, líder del grupo y una de las más lúcidas representantes de la banda:

> En ese tiempo había varias chavitas que creían que si dejaban de ser vírgenes ellas iban a valer madres. ¿Qué onda? Yo decía que las mujeres teníamos otro tipo de derechos, no nomás eso, que eso es un mito... Éramos varias como yo y lo que tratábamos era de quitar ese tipo de ideas (citado en Urteaga, 1996).

Indígenas y *paisarockers*

> Hablar de lo indígena ha sido siempre nombrar a los dirigentes o chamanes, rezanderos o curanderos, artesanos o milperos, mayordomos o macehuales. El indígena de los textos etnológicos casi siempre ha sido un hombre adulto... Pero hablar de lo indígena ha significado hablar muy poco de los niños indios...; el discurso tampoco ha involucrado a los adolescentes y jóvenes de los grupos étnicos, los que conforman la población del porvenir, lo mismo en términos económicos que culturales. No se ha considerado que también ellos podían tener inquietudes ante la situación de deterioro progresivo y constante de sus esperanzas de superación socioeconómica (Acevedo, 1986: 7-8).

La presencia de lo étnico en la cultura juvenil remite a los pueblos indígenas, al «México profundo» (Bonfil, 1990) que pervive tanto en el campo como en las ciudades. Entre indígenas y jóvenes hay notables paralelismos: ambos son grupos subalternos, tutelados por el Estado, tachados de inmaduros e infantilizados; ambos se organizan en estructuras comunitarias, lucen atuendos y lenguajes exóticos, son dados a la fiesta y al ritual. Sorprende, desde esta perspectiva, lo poco que se ha estudiado la situación de la juventud indígena en un país donde el indigenismo se ha convertido en ideología oficial (y donde la mayor parte de la población indígena no tiene más de veinte años). Este olvido puede en parte explicarse por el hecho de que la mayor parte de las culturas indígenas no han reconocido históricamente una fase del ciclo vital equivalente a la «juventud» de la sociedad occidental. El estatus subordinado de las muchachas, la temprana inserción de los muchachos en la actividad económica, la inexistencia de signos de identidad específicos para los adolescentes (por ejemplo en el vestir), explican la «invisibilidad» de los jóvenes en las comunidades étnicas. Muchas lenguas indígenas no tienen un término específico para definir la juventud, dado que el tránsito fundamental es el paso de niño a adulto (mediante el trabajo y el «sistema de cargos») y de soltero a «ciudadano» (mediante el matrimonio). En palabras de un zapoteco adulto:

> Los jóvenes que nacieron entre los años treinta y ocho, cuarenta, hasta cincuenta, su vida fue mucho más difícil que la de los jóvenes de ahora. Desde la edad de diez años, yo ya iba a trabajar como jornalero en el rancho. Las personas que son nativas de la población de Santa Ana, la costumbre es empezar a dar servicio desde la niñez, por decir algo a los diez años. El mayor de vara se encarga de ir casa por casa: «Vine a comunicarle que su niño le toca participar con un tercio de leña en esta fiesta que viene.» A mí me tocó juntar leña y traerla acá. Eso se hacía en tres ocasiones y ya después nos toca dar también en tres ocasiones rajas de ocote, para participar en esta fiesta que viene en el mes de agosto. Posteriormente tenemos que apegarnos también a la religión: hacer el aseo en una esquina del atrio del templo y colocar una imagen... Ya después nos toca prestar servicio como auxiliar cuando ya tenemos una cierta edad de dieciséis años: custodiar el palacio municipal, los edificios públicos y también dentro de la población hacemos rondines, calle por calle, como si fuéramos los que anteriormente se llamaban serenos en la capital, en Oaxaca. Yo un año estuve como auxiliar, y al otro, a los diecisiete años, ya me dieron mi primer cargo, como cabo primero (don Román).

En la actualidad, la situación ha cambiado por diversos motivos: por una parte, los símbolos de la cultura juvenil (de la música a la moda) llegan a las zonas más alejadas del país (a través de los medios de comunicación de masas), y es posible encontrar a jóvenes indígenas a los que les guste el rock; por otra parte, en algunas zonas la mayor parte de los jóvenes emigran a Estados Unidos, y cuando regresan a su comunidad traen consigo algunos elementos culturales que allí aprendieron. No se trata de una mera asimilación, sino de un proceso de adaptación sincrético. A veces la tensión entre lo viejo y lo nuevo adopta las formas del conflicto generacional, pero también sucede que el contacto con el «exterior» refuerza la conciencia étnica de los jóvenes (los líderes de los movimientos indios suelen ser universitarios cultivados). En palabras de Ric, un joven zapoteco de veintisiete años emigrado a Los Ángeles que ha regresado temporalmente a su pueblo de Oaxaca con motivo de la fiesta patronal:

> La emigración ha influido bastante en la sociedad. Empezó como en el 75, que empezaron a emigrar los jóvenes y los señores. Todavía en aquel entonces se podían contar con una mano los señores que emigraban de esta población. Pero una vez que se vio que los primeros jóvenes se iban y conseguían trabajo, los demás intentaron irse. Por el 82, 83 comenzaron las primeras fugas en masa. En cada fiesta de agosto se iban muchos jóvenes, porque venía un pariente y se llevaba dos o tres primos, venía en Navidad otra vez y otra vez se llevaba a uno o dos. El efecto social ha sido grande porque para el pueblo este que empezaba a incrementar sus actividades culturales, actividades deportivas, pues como que se empezaron a apagar. Por ejemplo, antes en la plaza cívica, a la cancha de basquetbol llegaban muchos jóvenes a jugar y no alcanzaba la cancha. Inclusive habían dos canchas y no se daba abasto. Hoy uno va y a veces no hay nadie por allá. En las esquinas abundaban grupitos, simpatizantes de un joven con otro y así. Hoy ya no se encuentra eso, todos ellos están fuera. Antaño había mucho respeto a los mayores: el saludar con las dos manos. Ahorita no tanto, ven un adulto: «¡Órale!» Los buenos modales, los saludos, se están perdiendo, debido a la influencia de la televisión. Muchas de esas cosas se empezaron a manifestar de allá p'acá. También de la gente que viene de Estados Unidos (Ric).

Algunos datos apuntan la existencia de bandas indígenas en lugares donde las comunidades de origen han mantenido una cierta cohesión (en diversas conferencias y coloquios me hablaron de bandas totonacas en Xalapa, otomís en Querétaro). Estas bandas pueden mantener las formas de sociabilidad étnicas (la «bola») revestidas con algunos símbolos de la cultura juvenil urbana (el rock). A menudo, sin embargo, ser indígena y ser banda es incompatible (me cuentan que cuando un joven totonaca se convirtió en rocanrolero militante fue rechazado por su comunidad). La entrada de jóvenes indígenas en bandas y el cambio de sus hábitos vestimentarios pueden verse como expresión del proceso de «desindianización». Pero conviene no dejarse guiar por las apariencias: para algunos chavos se puede ser banda sin dejar de ser indio.

Hay gente que viene de provincia a vivir a Neza. Se les llama los chundos, es abreviatura según indígena. En el barrio son hasta racistas dos tres: «¡Mira esos chundos!» Yo la neta no: todos somos igual, de carne y hueso. Se visten bien humildes, andan todavía con huaraches, dos tres que todavía usan sombrero, las mujeres andan con sus vestidos largos. Las chavas del barrio, burguesas o por presumir, se ponen minifaldas, y botas largas, se visten con pantalón de mezclilla, y las otras no, son humildes: sus chanclas de hule, sus vestidos largos, y trenzas. Se diferencia de volada. Y en la forma de hablar también. Hablan en su idioma entre ellos. Luego nos juntamos el domingo en la esquina de los Diablillos y llegan dos tres chundos. Nomás se juntan para chupar. Luego los chundos buscan a la mafia, porque les gusta la mariguana, por eso también hay contacto. Son banda también, luego hacen paro. Había un chundo que luego le bajaba con los Diablillos que le decían en Tieso. Luego cuando alguien fallece, se hace la cooperacha entre todo el barrio, entre las bandas que están unidos, y se alivianan. Algunos hacen petacas, como mochilas, y luego nos las regalan. Ellos también saben que estamos bien jodidos todos. A ellos les gusta más la música norteña, de su lado, los grupos que tocan música sentimental. Algunos que ya están en la ciudad ya se empiezan a vestir con mezclilla, pero los demás siguen así. Y es por el gasto: si ganan poco, un pantalón de mezclilla casi vale la mitad del sueldo (el Podrido).

Jipitecas y punketas

Los jipitecas mexicanos salieron a buscar en los pueblos y culturas indígenas (lo otro) la posibilidad de encontrarse y transformarse en sí mismos (lo propio). Acercarse a ese «otro» fue, también, conocer y aprender parte de la cosmovisión india, arcaica (en el sentido de circular y repetitiva). Los rituales indígenas aparecen como puertas que se abren para otros lados y dimensiones del tiempo y del espacio, más allá está el mito, el deseo de ser lo que yo quiera ser (Urteaga, 1993: 12).

No sólo la cultura juvenil ha influido en el mundo indígena, también las culturas indígenas han dejado sus huellas en la cultura juvenil. Donde más claramente pueden verse estos sincretismos es entre «jipitecas» y «punketas». A diferencia de los hippies europeos o norteamericanos, para quienes la retórica de lo «salvaje» era puramente ideológica, para los jipitecas mexicanos, los indios eran algo que tenían al lado, y que podían ir a observar para ensanchar su experiencia vital (Monsiváis, 1977). Ello se tradujo, sobre todo, en las experiencias con alucinógenos (los hongos de María Sabina y el peyote de Don Juan atrajeron a jipis de todo el mundo), y en las formas de vestido y adorno.

Aquí en el país, los jipis adoptaron muchas artesanías de los grupos indígenas: náhuas, mixes, seris, apaches, navajos, mayas, totonacas, chichimecas... Como lo jipi era el regreso a la naturaleza, el amor y la paz, adoptaban muchas piezas de la vestimenta indígena: calzones de manta, ropas tejidas indígenas de colores, guaraches, su guitarra, su areteo; las morras las veías con sus huipiles, con sus bandas acá tejidas de origen huichol. Luego eran muy religiosos: la vibra de los amuletos, llenos de colguijes, mucho de la onda prehispánica. Muchos de los que eran jipis de antaño ahora son mexicanistas, buscan la reivindicación de la cultura náhuatl; muy loable, pero se clavan mucho. Incluso la tradición de los artesanos jipis está transmitida a la banda punk de ahora (Ome Toxtli).

Más difícil de percibir es la presencia de lo indígena entre los chavos banda. Algunas formas de organización comunitaria de las bandas (el liderazgo consensual, la «cooperacha» para comprar cerveza o droga, el ciclo festivo de las tocadas) recuerdan a instituciones indígenas de ayuda mutua (como el tequio y la guelaguetza). En el plano religioso, la Virgen de Guadalupe está presente en el imaginario colectivo de la banda («la banda es guadalupana»), algunos chavos acuden en peregrinación a santuarios como los de Chalma, y las creencias en la medicina popular están tan arraigadas como en sus padres. También la vivencia de la muerte (tan presente en los símbolos punks) conecta con los rituales indios y mestizos. Paseando por el Chopo, el mercado que semanalmente reúne a millares de jóvenes de la ciudad de México, uno tiene la impresión de visitar un

tianguis indígena: las mercancías y los changarritos están sumamente ordenados, cada «tribu» tiene su espacio; incluso alguna María —mujeres indígenas— acuden a vender con sus niños a cuestas; el trueque no es algo exótico.

Otro campo de conexión es la influencia de lo indígena en el rock mexicano, analizada por Urteaga (1993). En los setenta se manifestó en los nombres que adoptaron algunos de los grupos rockeros más conocidos (Náhuatl, Ritual, Coatlicue, Los Yaqui). En los ochenta surge el denominado etno-rock como fusión sincrética a nivel musical de una identidad india recreada/reinventada (cuyas máximas expresiones son Jorge Reyes, Chaac Mool y Tribu, que experimentan con nuevas dimensiones sonoras en general bien recibidas por la banda). Es impresionante asistir a los conciertos de Reyes en lugares mágicos como el parque escultórico de la UNAM, o a las ceremonias rituales de los solsticios y el eclipse. Cabe señalar que para muchos punks, que son la vanguardia de los chavos banda, la reinvención de lo étnico articula algunas de sus formas y contenidos. En algún fanzine puede leerse que el primer punk fue Cuauhtémoc (último emperador azteca, héroe de la resistencia contra Cortés), tanto por su aspecto físico como por su actitud indomable. La fiereza de los punks se corresponde a la de las antiguas culturas prehispánicas, y la resistencia a la asimiliación, a la del «México profundo» reacio a integrarse en la «cultura nacional». El mismo pogo —la danza punk— es visto como una «danza salvaje». Las formas de organización comunal, el fomento de las artesanías, el gusto por la mariguana, la visión apocalíptica del futuro, son vistos por diversos jóvenes como factores de correlación con los indios pasados y presentes.

Del Defé a Neza York

> Nosotros ya le decimos Nezayork así con cariño. Y es que Neza es la tercera ciudad del país, ¿qué tendrá, cuatro millones? Es más bien con el fin de darle el sentido cosmopolita, o sea, como darle una distinción, pero no tiene que ver nada con sajonismo. Como hacemos caló de muchas

> cosas, pues también vamos a ponerle un apodo a Neza. Nueva York es una ciudad así bien loca, que tiene sus grandes edificios y gente pudiente, y Neza es todo lo contrario, es un lugar naciente todavía, en industria, en economía, en cultura, en todo. Y para hacer una ironía se le dice Neza York (Ome Toxtli).

El fenómeno de las culturas juveniles se ha adscrito en México al territorio metropolitano, más precisamente al D. F. y al estado de México. Desde el tiempo de los jipitecas, la banda —se dice— es *chilanga*. Si acaso, se reconoce una cierta dialéctica con las zonas urbanas de la frontera norte (Tijuana y Ciudad Juárez). En cambio, se ha investigado menos sobre la presencia de bandas y pandillas en ciudades medias del interior del país, y menos sobre la identidad juvenil en el sur. En el caso de los chavos banda, su vinculación inicial a un determinado territorio (las colonias populares de las grandes ciudades) parece evidente. Sin embargo, en la medida que los circuitos de comunicación llegan a todos sitios, los estilos y formas de organización florecen en otros muchos contextos, como los pueblos pequeños. En una investigación sobre el pueblo de Tenancingo (Toluca), de 40.000 habitantes, Marcel (1991) constata que todos los barrios del pueblo tienen su banda: «Para que aparezcan las bandas no se necesita un gran espacio urbano.» Puede decirse que en colonias de reciente formación, cuyo vecindario no está del todo asentado, que no disponen de espacios de agregación ni de signos de identidad compartidos, las bandas sustituyen a otros factores de sociabilidad en la constitución de una identidad local, y en este sentido son bien vistas por los vecinos. Entre los cholos, por ejemplo, la forma «natural» de organización es el barrio

> El barrio representa la delimitación geográfica que es controlada por un determinado número de jóvenes. La asociación se inicia a muy temprana edad, y algunas veces los barrios se iniciaron en un intento de organizar clubes infantiles, o equipos deportivos. Existen algunos barrios que se formaron a partir de la fraccionalización de alguna colonia y con ella de algunos barrios. Por ejemplo, en aquellas colonias donde hubo «reacomodos»... algunos de los jóvenes

que fueron separados de su barrio formaron otro barrio cholo en los lugares donde fueron reinstalados (Valenzuela, 1988: 80).

Otro modelo de organización son los llamados «colectivos», promovidos por los punks a mediados de los ochenta: los colectivos pretenden trascender las fronteras territoriales, y organizarse en base a afinidades y actividades comunes. La fórmula se reveló muy positiva para trascender las rivalidades internas, confluyendo en el movimiento solidario del período posterior al sismo de 1985. Pero a la larga las identidades barriales volvieron a surgir. De hecho, los colectivos también tenían su espacio de agregación: el mercado del Chopo:

> Un colectivo permite hacerse en colectividad, respetando la individualidad de cada quien. Todos tienen derecho a cambiar, a evolucionar, a crecer y a enriquecerse con las experiencias que se den a sí mismos y no sólo aquellas que se les impongan desde las instituciones socializadoras... Todos tienen derecho a abrir sus horizontes afectivos e intelectuales con los amigos y las amigas que les vengan en gana (léase: no al sectarismo producto de la estrechez de miras que sufre la mayoría de chavos banda de barrio) (Urteaga, 1990: 8).

En la ciudad de México, la dialéctica territorial de las culturas juveniles se traduce en el contraste entre el D. F. y las «ciudades perdidas» del estado de México. Ciudad Nezahualcóyotl es una inmensa ciudad dormitorio ubicada al oriente del Distrito Federal, en el estado de México. La ciudad es famosa por la cantidad de bandas juveniles que en ella existen. En la calle siempre hay paredes vacías donde pueden bautizar de nuevo a su ciudad con el nombre de «nezayork» (o «nezallorc»). Los Mierdas Punks son una de las bandas más famosas de Neza. Nacieron en 1981 de la confluencia de varias bandas, y a mediados de los ochenta llegaron a tener más de 600 miembros (organizándose en «sectores» presentes en diversas partes de la ciudad). La mayor parte de la banda se recluta entre la segunda generación de emigrantes. Fueron los padres los que «la hicieron», al emigrar al D. F., construir sus casas, estabilizar su empleo, luchar en el MUP, etc. Los chavos casi todos han nacido en el D. F., son por tanto urbanos, radicalmente urbanos. Ello se nota en el estilo, que se diferencia del de otras zonas de la ciudad cuyo proceso de urbanización es más reciente, donde lo pachanguero y lo paisarocker está mucho más presente: «Los Mierdas traían una estética bien propia: era una combinación entre mohicano y Sid Vicious. Incluso el hacer cosas hechizas: las hombreras, los picos, los tornillos, los pedazos de bota incrustados en la ropa, chamarras al estilo Mad Max, era parte de la estética mierdera» (Ome Toxtli). La identidad étnica se expresa, pues, por oposición a lo indígena y campesino, pero también por oposición a lo «gabacho», tanto en la preferencia por el punk europeo, como en la actitud de los braceros que regresan del norte.

> Cuando hablan de «la raza del Bronce» están hablando de los mexicanos, más que nada de los indígenas y de los mestizos. Es como una especie de nacionalismo que se usa, así como los nazis que eran la raza aria, aquí pues también se hizo un poquito que la raza de Bronce y acá. Los que se van de aquí al norte exaltan eso. Así como allá hay raza del Bronx, pues los chicanos también llevan una onda que sigue siendo raza del Bronce. Y cuando dos tres se rehúsan para acá, pues ya traen ese rollo, pintan sus paredes, cholean como quien dice (Ome Toxtli).

Los Mierdas se sienten mestizos, distinguiéndose de otras bandas de mulatos o indígenas, aunque al principio alguno de los fundadores hablara náhuatl. Las distinciones étnicas dentro de la banda suelen limitarse a ciertas características «raciales»: al que tiene rasgos más indígenas, se le inventa un apodo alusivo (Oaxaco, Negro). Pero los vínculos territoriales parecen predominar sobre los étnicos.

> En Neza también hay morros indígenas. Ahorita ya todos son pandilleros, ya no hay ninguna diferencia muy marcada. Bandas de chavos indígenas, tal vez sí, hay algunos que ni sabemos si son. A lo último por ahí no entra la diferenciación. No los puedes dividir por etnia o eso. Por

> ejemplo, si llega un sureño y se mezcla en cotorreos del centro, crece y se adapta al desmadre de aquí. Muy contados los que conserven su lengua. Tal vez algunos de los grandes, de los que eran banda hace quince o veinte años, sí hay alguno que habla nahua (Ome Toxtli).

En cierta manera, la banda es fruto de un proceso de «creolización», mediante el cual diversas expresiones étnicas y generacionales presentes en Neza confluyen en un estilo altamente expresivo. La historia de Los Mierdas es también emblemática por su capacidad de metaforizar las cambiantes condiciones sociales de la juventud mexicana. En la primera etapa, desde 1981 hasta 1985, el discurso predominante es el de la autodestrucción, lo cual se traduce en la estética agresiva, la tendencia a la violencia, y el consumo masivo de drogas. Hacia 1986, coincidiendo con la emergencia de la sociedad civil en el postsismo y en las preelecciones, la banda da un vuelco completo: de la autodestrucción a la construcción. El MP pasa a denominarse «Movimiento Punk», y junto con otras bandas promueven la constitución del BUN (Bandas Unidas de Neza). Todo ello se traduce en un sinfín de iniciativas culturales: elaboración de fanzines, trabajo con los niños de la calle, promoción de cooperativas, constitución de Mierdas Films, participación en el movimiento universitario de 1986, exposiciones, tocadas, creación de las BAT (Brigadas Anti Tiras) para concienciar sobre los derechos humanos, organización Germen (de apoyo a los diversos conjuntos rocanroleros), organización de clases de adultos y de regularización, tocadas del kilo, etc. A finales de la década el reflujo coincide con causas generales (los intentos de cooptación de las bandas por parte de organismos gubernamentales, la crisis del movimiento urbano popular tras las elecciones de 1988) y particulares (la pérdida del local donde se habían generado la mayor parte de iniciativas, el progresivo alejamiento de la banda por parte de los mayores, la crisis numérica del MP y la vuelta a las bandas territoriales).

Los chavos banda son, pues, producto y productores. Producto de un espacio y de un tiempo específicos (los barrios populares del México urbano en una década de crisis). Productores de artefactos culturales (formas de sociabilidad, música, espacios de ocio, argot, elementos de cultura visual, tatuajes, etc.). En este sentido, se mueven en el cruce de dos grandes instancias: las culturas parentales (la mayoría de sus padres son indígenas y campesinos emigrados a la ciudad) y la cultura hegemónica (medios de comunicación, organismos del gobierno, policía). En este cruce, la integración suele predominar al conflicto abierto con las instituciones. Por ello los desafíos se sitúan fundamentalmente en el plano simbólico: la contestación puede ser un disfraz que esconde los valores de la cultura tradicional. Pero ya sabemos que los disfraces no siempre son inofensivos: los poderes siempre desconfiaron del carnaval, a pesar de que esta fiesta nunca cambiara la estructura de dominación. Y eso es lo que hacen los chavos y chavas banda: teatralizar el cambio social, representar en la escena pública las contradicciones del México contemporáneo.

CAPÍTULO VI

DE PUNKS

Nosotros somos las flores del vertedero de basura.
Nosotros somos el veneno en su maquinaria humana.
No hay futuro para ti.
No hay futuro para mí.

THE SEX PISTOLS, *God Save the Queen*

Primavera negra

> Los punks no sólo respondían directamente al aumento de la desocupación, al cambio de las bases morales, al redescubrimiento de la miseria, a la depresión, etc., sino que también teatralizaban la llamada «decadencia de Inglaterra», construyendo un lenguaje que era, en contraposición a la retórica predominante en el *stablishment* del rock, relevante y apegado al suelo (de ahí las imprecaciones, los vestidos rotos, las actitudes de lumpen). Los punk adoptaban una retórica de la crisis y la traducían en términos tangibles (Hebdige, 1983: 94).

La Gran Bretaña de mediados de los setenta distaba mucho de ser aquel Estado del bienestar, paraíso de la libertad, consumista y creativo, que había dado lugar a las felices subculturas surgidas en el *swinging London* de los sesenta. La crisis del petróleo había dado un toque de alerta a las sociedades industriales avanzadas y había cuestionado su fe en un progreso indefinido. Aunque la «decadencia» de

Inglaterra no había llegado a afectar la credibilidad de la monarquía y del sistema parlamentario, se anunciaban malos tiempos para la lírica y buenos para las políticas conservadoras (Thatcher estaba a la vuelta de la esquina). En los suburbios urbanos empezaban a manifestarse disturbios étnicos, como los que tuvieron lugar en 1976 en el carnaval de Notting Hill, tradicional y pacífico festival del multiculturalismo. Los jóvenes fueron los primeros en padecer los efectos de la recesión económica y de los recortes sociales: la vida era cada vez más cara, las oportunidades laborales, menores y la institución escolar estaba cada vez más desprestigiada. Alguien dijo que el punk surgió cuando las oficinas del paro se colapsaron. Una canción de los Clash se titula, precisamente, *Career Opportunities*: «Oportunidades de trabajo. / Las únicas que nunca golpean. / Todo trabajo que os ofrecen / es para sacaros de la calle. / Ellos me ofrecen la oficina... / Dicen que es lo mejor que puedo hacer. / ¿Quiero servir té en la BBC? / ¿Quiero en realidad ser policía?»

La crisis se dejó notar también en el terreno estrictamente musical. A mediados de los setenta el rock estaba estancado en una crisis de creatividad. La mayor parte de los grupos habían suavizado su música y su mensaje, y muchos habían caído en el puro comercialismo, pasando a engrosar el llamado star system. Mientras el pop de los sesenta estaba sumido en la superficialidad y vivía de rentas, lo más creativo era el technoflash (Pink Floyd, Deep Purple) o el mal llamado rock decadente (Bowie, Cooper, Lou Reed, Iggy Pop), aunque estos grupos no podían salvarse de ser convertidos en enormes corporaciones por el negocio de las industrias culturales, ni depender de tecnologías bastante complicadas para poder interpretar su música en directo. Los nuevos adolescentes y jóvenes se sentían cada vez más alejados de este mundo artificial, que no les decía nada de su vida cotidiana ni les hacía vibrar (Urteaga, 1995). A su vez, los *mass media* habían engendrado la disco-music que se podía escuchar en las cadenas musicales y en las grandes discotecas. Una figura sirve para señalar esa evolución: el glam rock representado por

un David Bowie con una música progresivamente tecnificada, una imagen sofisticada y asexuada y un mensaje cada vez más desclasado y despolitizado (Brake, 1983: 76). El terreno estaba abonado para una recuperación del sentido primitivo del rock & roll, una música áspera y vivencial, desprovista de filigranas técnicas. Es en este contexto en el que hacen su aparición los Sex Pistols.

Como ningún otro estilo, el punk nació asociado a un grupo particular. Formado en 1975, los Pistolas Sexuales debutaron a principios de 1976 y pronto atrajeron la atención pública con su música distorsionada, sus atrevidos atuendos y sus actitudes provocativas. Explorando la simplicidad del primer rock & roll, los Pistols hacían una música áspera, saturada de sonidos impuros. El ritmo acelerado, el volumen elevado se combinan con letras iconoclastas y apariciones en directo que son todo un espectáculo, «dramatizaciones del momento-sentimiento que no aspiran a perennidad ni a excelencia alguna (tan típica de los sesenta y setenta), que llaman a la destrucción de todo lo que les molesta y a la autodestrucción como forma de acceder al fin del mundo y a la redención» (Urteaga, 1995). En abril de 1976 Johnny Rotten abandonó el escenario de un concierto para ir a participar en una riña entre el público; en septiembre, una chica fue cegada por una botella de cerveza lanzada durante un festival celebrado en un club del Soho, lo que precipitó una campaña de pánico moral hacia el naciente estilo; en diciembre los componentes de la banda suscitaron un gran escándalo al utilizar palabras obscenas en el curso de un programa televisivo de la BBC; en enero de 1977 provocaron un incidente en el aeropuerto de Heathrow, al ponerse a escupir y vomitar ante el personal (una chica que vio el incidente comentó en la prensa: «Son las personas más repugnantes que jamás haya visto»). La EMI bloqueó el contrato con el grupo, pero pronto sacaron su primer L.P. con un título emblemático: *Never mind the bollocks, here's the Sex Pistols* (No hagas caso de los cojones, aquí están los Pistolas Sexuales) y se elevaron al primer lugar del *hit parade*. El clímax fue el 7 de junio de 1977, día del Jubileo de la Reina, cuando cantaron bajando por el Támesis un provocador *Good Save the Queen* y arrojaron excrementos en el retrato de la monarca (cuyos hijos todavía no se habían descarriado). Mientras tanto, sus discos fueron censurados, sus conciertos prohibidos y sus apariciones públicas controladas. Cuando el grupo se disolvió, en 1978, había grabado apenas cinco discos, pero el imaginario punk disponía de una amplia galería de imágenes y símbolos con los cuales armar una subcultura.

Desde el verano de 1976, el estilo punk había enraizado entre los jóvenes proletarios ingleses, primero en los suburbios de Londres y después en los barrios urbano-populares de otras ciudades británicas. Pero los punks no se quedaban en la periferia, sino que se hacían presentes en el centro. Las calles de King's Road se llenaban cada fin de semana de adolescentes con pantalones rotos, alfileres colgados y los pelos de punta. Como ningún otro estilo, los punks entran por los ojos y crean una máscara tan visible como insólita: cuerpo-imagen serán reivindicados como espacios propios, individuales, en los que se puede ser consecuente con el libre albedrío: *hazlo tú mismo* (tu ropa, tu música, tu grabación, tu revista), *sé como quieras* (no como otros deseen que seas). La norma es la ruptura con la norma (no confundir con la ausencia de norma): si algo no pega, póntelo; si algo suena mal, tócalo. Simples, feos, sucios y groseros, invierten el orden de las cosas y de los valores.

Para Dick Hebdige (1983), el autor que con más perspicacia ha analizado el estilo punk, éste contenía los reflejos distorsionados de las más importantes subculturas británicas de posguerra. En el plano musical, el punk retomaba elementos provenientes de David Bowie y del glitter-rock, del proto-punk americano (Ramones), del rock londinense de inspiración mod, del rhythm & blues, del soul, del reggae. Esta alianza de tradiciones musicales diversas y aparentemente incompatibles encontraba una ratificación en un estilo de vestir igualmente ecléctico, que reproducía el mismo tipo de cacofonía a nivel visual: tupés y cazadoras de cuero rocker, pelo corto estilo mod y espectaculares mohicanos, mocasines y botas skinhead, pantalones de tubo y calcetines de colores vivos, nomadismo y suciedad hippies, seguros y correas sado-maso, etc. Este conjunto de

cosas literalmente «prendidas» con alfileres e imperdibles se convirtió en el altamente fotogénico fenómeno conocido como punk, que procuró a la prensa amarilla una reserva de material sensacionalista y a la prensa de calidad un catálogo de ejemplares rupturas de los códigos, suscitando una curiosidad popular tan aterrada como fascinada. Las diversas unidades estilísticas adoptadas por los punks eran sin duda expresión de una agresividad, de una frustración y de una inquietud genuinas, pero aunque se construyeran en forma bizarra, se fundían en un lenguaje accesible. Ello explica la propiedad de la metáfora y su éxito como espectáculo: su capacidad para convertirse en síntoma de todo un conglomerado de problemas contemporáneos.

La mayor parte de los «actores» punk provenían de ambientes urbano-populares; la estética del movimiento, la retórica inicial de la autodestrucción, de la agresividad, reflejaban una identidad proletaria; la actitud antiintelectual y el aparente desencanto vital —el *no future*—, le alejaban de las venas contestatarias vigentes en la década anterior; las formas y contenidos del movimiento —en suma— proseguían la tradición de las subculturas obreras británicas de posguerra. Sin embargo, corriendo el tiempo, los punks tendieron a actualizar buena parte de las características de los movimientos juveniles de clase media, acercándose progresivamente a una identidad contracultural. A través de los Who y de Clash, el punk conectó con el cine underground y el arte de vanguardia. Recuperando la vena ácrata, captó elementos del surrealismo y del dadá. Haciendo más ideológica su oposición al sistema, se apropió de algunos contenidos (que no de las formas) de movimientos anteriores (beatniks, hipsters, provos, squatters, etc.) y tendió a crear formas organizativas más elaboradas (como los llamados «colectivos»). A pesar de su oposición verbal a los hippies, los punks tenían con ellos cada vez más paralelismos: como los hippies, los punks plantearon una crítica global al sistema (inspirada genéricamente en el anarquismo), promovieron la creación de instituciones alternativas (cooperativas artesanas autogestivas, redes de distribución de sus productos, colectivos artístico-musicales), generaron creaciones culturales propias (vestuario, vídeo, música, teatro, fanzines), y fueron tratados por la cultura hegemónica con las mismas estrategias (satanización periodística, supervisión policial, banalización de sus contenidos ideológicos y productos culturales, apropiación comercial). Las apariencias contrastantes de unos y otros (el optimismo colorista de los hippies frente al pesimismo oscuro de los punks) podían verse, en realidad, como metáforas incisivas de dos épocas históricas radicalmente diferentes (los felices sesenta frente a los años de la crisis).

Como la contracultura de los sesenta, el punk experimentó un proceso de fusión que conllevó, por una parte, la difusión masiva de alguno de sus elementos (incluyendo una tendencia hacia la comercialización) y, por otra parte, su fisión en diversas corrientes estético-musicales (punk-rock, hardcore, tecnopunk, cyberpunk, etc.) que exploraban soluciones simbólicas implícitas en el proto-punk (la solución futurista, la solución anarquizante y la solución consumista). Estas tendencias pueden ordenarse según los dos grandes polos que ya habíamos encontrado en la contracultura hippy: el polo expresivo y el activista. El polo expresivo (la máscara, el carnaval) propugnó el discurso de la autodestrucción, del nihilismo cínico, de la provocación por la provocación y se tradujo en el consumo de drogas artificiales (pastillas, inhalantes, etc.), en la evolución de la moda (sofisticación de los peinados, popularización de los adornos), en la escultura corporal y en el baile (pogo, slam). El polo activista (la anarquía, la contestación) lo conectó con múltiples iniciativas político-culturales, del anarquismo a los skuatters, de los fanzines al vídeo, de la experimentación artística a la protesta antirracista y antimilitarista.

Las interpretaciones del movimiento punk han sido tan numerosas como escasas las investigaciones rigurosas sobre las formas y contenidos del estilo. Diversos ensayistas lo han analizado como una síntesis simbólica de corrientes filosóficas, estéticas, musicales o contraculturales anteriores, así como un anuncio profético de evoluciones sociales posteriores. A continuación presentaré, en forma de correlaciones triádicas, cinco de estas tendencias interpretativas:

a) **Dandi-*flaneur*-punk.** El primer tipo de correlaciones se establecen con figuras decimonónicas que expresan la emergencia de la metrópoli contemporánea y de una actitud bohemia. Marie Roué (1986) compara el punk con el dandismo baudeleriano. Se entiende por dandismo una actitud rebelde y nihilista, basada en la conciencia de la inutilidad de todo proyecto y en la insolencia como modo de relación con los otros. La oposición a tendencias idealistas anteriores, la excentricidad vestimentaria y corporal, la obsesión por crear una imagen propia y original, el rechazo del trabajo y del dinero, el aburrimiento (*splenn*) más que la desesperanza, la negación de la naturaleza y la pasión por la ciudad serían elementos de correlación entre el dandismo decimonónico y el punk contemporáneo. La novedad de este último es la legitimación de los productos artificiales, sintéticos, como emblema de la sociedad postindustrial:

> El punk se presenta como hijo de la sociedad de consumo de la segunda mitad del siglo XX. Como tal, adora los productos industriales, no naturales, ofrecidos por el mercado: tejidos sintéticos, materias plásticas, tinturas capilares, colorantes alimentarios, comidas basura. Incluso su manera de drogarse es esencialmente química. Rechazando la hierba y la marihuana de los hippies, consume con delectación todas las pastillas que puede ingerir (Roué, 1986: 42).

Massimo Canevacci (1990) fija su atención en otra figura típicamente parisina (y en cierta manera baudeleriana): el *flaneur* o paseante absorto, considerado por Walter Benjamin como imagen dialéctica de la cultura urbana del XIX. Como el *flaneur*, el punk vive la metrópoli como un escenario donde representarse, convierte las plazas y calles en su hogar, el cuerpo en emblema de su angustia y la marginalidad en modelo de vida. Del París decimonónico a la Roma contemporánea, el autor encuentra en la Piazza del Pantheon el escenario para una extraña simbiosis entre un grupo de punks que se congregan allí y un joven alienado —el *flaneur*— que acude al mismo lugar cada atardecer:

> En la plaza ha encontrado en aquellos jóvenes vestidos de luto y que rechazan el futuro a personas que lo han acogido y tratado de manera paritaria. Quizás se ha advertido una coincidencia entre instancias de sufrimiento semejantes, lo que ha desarrollado, más que solidaridad entre sujetos diversos, un sentido de identidad existencial... Esta fractura posee analogía con la crisis de estos estratos generacionales que parecen mortificar el propio cuerpo, que se visten de un negro fúnebre para distinguirse, signo cromático extremo que mancha de oscuro la mirada de quien, pasando, se cree coloreado o normal. Las orejas agujereadas, el pelo corto y de punta, los tejanos rotos, parecen publicitar una angustia interior análoga a la del *flaneur* (Canevacci, 1990: 151-152).

b) **Dadá-surrealismo-punk.** Otros autores ven en la experimentación estética y en la actitud vital del punk el eco de las vanguardias artístico-literarias surgidas en la convulsionada Europa de entreguerras. Del dadá los punks recuperan el sentido lúdico, la conversión del estigma en emblema («Dadá, dadá, es el Ya de los malditos») y la negación del futuro («Llevo el estigma de una muerte apremiante / donde la muerte verdadera no supone terror para mí», dice Artaud, pero lo podría decir cualquier punk). Del surrealismo toman la obsesión por la ruptura de códigos, las asociaciones metafóricas, la subversión como política, el privilegio de lo visual (doy fe que las películas de Buñuel, tanto *Un chien andalou* como *Los olvidados*, apasionan a los punks). Del futurismo comparten la parafernalia tecnológica, la identidad urbana y el colapso de los símbolos por la proliferación de signos. De hecho, el punk anuncia nuevos lenguajes estéticos: fanzine, vídeo, adornos, graffiti, etc.:

> Lo que los jóvenes punk experimentan es exactamente esta crisis de los símbolos que deriva de la proliferación de signos elocuentes, ventrílocuos. Ello anticipa del lado subcultural la que será la indicación de la arquitectura posmoderna... La des-simbolización encuentra su terreno de desarrollo en un tipo de comunicación basada en la crisis del lenguaje escrito discursivo-reflexivo y en la supremacía de las fuerzas figurativas, visuales y auditivas... La radicalidad

inventiva de las vanguardias (futurismo, dadaísmo, surrealismo) se encuentran con la experimentación juvenil (Canevacci, 1993: 145).

c) **Beat-hippy-punk.** Las correlaciones más claras se establecen con los movimientos juveniles contraculturales que precedieron al punk (y frente a los cuales el punk reacciona). Luis Racionero (1983) escoge el ciclo beat-hippie-punk como emblema de tres épocas distintas en el desarrollo de las sociedades industriales avanzadas, que corresponden a tres modelos sucesivos de actitud social ante el tiempo libre (el existencialismo elitista de posguerra, el bienestar consumista de los sesenta y la crisis de los ochenta). En este sentido, los punks anuncian en forma bufonesca la inevitable transición del paro al ocio:

> Pese a sus diferencias formales, estos grupos coinciden en plantear la problemática del ocio en los Estados industriales modernos. Ya sea porque se marginen voluntariamente en un *otium cum dignitate* humanista, como es el caso de los beatniks, o porque sean víctimas del paro forzoso, como muchos punk, los grupos marginados han aprendido estilos de vida que podrían dar paso a sociedades ociosas... Todos los sistemas sociales guardan en crisálida las simientes de su posible evolución en un semillero de marginados que juegan, a nivel social, el mismo papel del bufón ante la corte (Racionero, 1983: 95).

d) **Rock-pop-punk.** De manera paralela a la línea contracultural, otra interpretación se centra en la dialéctica musical que se vivió en la posguerra. Para Paul Yonnet (1988), el punk aparece como síntesis entre el rock & roll de los cincuenta y el pop de los sesenta; entre la armonía dura y la sofisticación, entre la animalidad acústica y la artificialidad, entre el mito de origen y el mito escatológico (entre el pasado y el futuro), entre las actividades de máscara y las actividades de vértigo (entre la moda y la droga), entre lo masculino y lo femenino, entre lo vivencial y lo utópico, entre lo comunitario y lo individual. En este sentido, profetiza la sublimación del hombre unidimensional:

> En tanto que el rock and roll se desarrolla entre dos personas (cuando se baila) y se expande por el grupo en el cual manda un jefe designado como tal y en el que se estructuran relaciones jerárquicas explícitas, claras y funcionalizadas (especialización de los papeles) y mientras, por otra parte, la cultura pop desarrolla estructuras comunitarias de definiciones a menudo implícitas y móviles que abandonan a los individuos a la polivalencia (de los papeles sociales y sexuales), el punk propone un individualismo furioso, el repudio de todas las coacciones de grupo y la transgresión de todo tabú (Yonnet, 1988: 133).

e) **Skinhead-rastafarian-punk.** Otros autores, finalmente, optan por fijar su atención en la actitud de las subculturas juveniles ante las minorías étnicas presentes en Gran Bretaña. Dick Hebdige (1983) escoge esta secuencia para interpretar diversas reacciones frente a la presencia de emigrantes negros provenientes sobre todo de Jamaica. En este sentido, la estética punk puede verse como una «traducción blanca» de la «etnicidad negra», es decir, como reacción ambivalente ante la exploración racista de las subculturas obreras autóctonas (skinheads) y ante las subculturas de la segunda generación de emigrantes indooccidentales (rastafarians). También la música punk combina elementos de la ruda oi-music y del apocalíptico reggae. Con los skins, los punks compartían el origen proletario, la vinculación a un territorio, la actitud agresiva, algunos elementos estilísticos (las botas, el pelo corto), el gusto por la música rápida, el rechazo a las fuerzas policiales y un cierto sentido de la «britanicidad», pero les distanciaba su actitud política y su relación con otros grupos étnicos. Con los rastas, los punks compartían la apreciación del multiculturalismo (los punks fueron llamados con desprecio «negros»), una actitud políticamente comprometida, e incluso un cierto sentido del apocalipsis (futurista en el caso de los rastas, presentista en el caso de los punks). Exploran, por tanto, la emergencia de una cultura sincrética:

> A un cierto nivel, los punk reconocieron abiertamente el significado del contacto y del intercambio [con el reggae], elevándolo a compromiso político (participando en la cam-

paña Rock Against Racism y combatiendo la influencia del National Front en las zonas obreras). Pero a otro nivel más profundo, esta asociación parece haber sido retomada en la elaboración de una música fuertemente blanca y fuertemente inglesa. Ciertas características eran tomadas directamente del estilo típico de los rude boys y de los rastas. Por ejemplo, uno de los típicos peinados punk, que consistía en una cresta rígida mantenida en posición vertical por medio de vaselina, laca o jabón, semejaba a los peinados negros del tipo *dreadlock*. Algunos punks llevaban los colores etíopes y la retórica rasta comenzó a difundirse en el repertorio de ciertos grupos como Clash y las Slits... (Hebdige, 1983: 69-70).

Cada una de estas correlaciones pone de relieve aspectos más o menos relevantes, más o menos visibles. Pero casi todas se fijan en el original punk británico. En buena medida, se presupone la existencia de un modelo universal bastante homogéneo, cuyas tendencias serían meras variaciones de una misma especie. Lo significativo del punk, sin embargo, es que consiguió enraizar en contextos sociales y territoriales diversos y a menudo contradictorios, adaptándose con gran eficacia a las condiciones locales y nacionales. A principios de los ochenta, cuando el movimiento languidecía en su cuna británica, renacía de sus propias cenizas en otros lugares, como Lleida y Neza York.

Félix, *el Gato*

Una mañana de junio de 1985, paseando por la calle Mayor de Lleida, me encontré con Félix. Estaba sentado en la terraza del bar Alcázar, tomando un agua mineral y leyendo *El País*. Llevaba el pelo corto, unas gafas de sol y un llamativo pendiente en la oreja. Yo le conocía del Movimiento de Objetores de Conciencia y me paré un rato para hablar con él. Me contó que se había quedado en paro y que estaba a la espera de saber algo del servicio civil. También me dijo que acababa de sacar un fanzine que hacía tiempo que preparaba. En ese tiempo andaba yo buscando informantes para mi tesis de licenciatura sobre la juventud. Había estado recogiendo historias de vida de pijos y posmodernos, de progres y kumbayás. Pero me faltaba ahondar en la experiencia de otras «tribus urbanas». Sabía que Félix era de La Terreta, uno de los barrios más populares de la ciudad, y que estaba metido en movidas alternativas. Así que le propuse entrevistarle. En seguida aceptó encantado: tenía tiempo de sobra y no le desagradaba la idea de hablar sobre su vida. Nos citamos el día siguiente en su casa y me dijo que me enseñaría los últimos discos que le habían llegado.

Por la mañana acudí puntual a la cita. Félix me esperaba en el portal de su casa, una planta baja de un bloque de protección oficial construido en los sesenta, como muchos otros que pueblan aquel barrio obrero. Tras mostrarme los pósters de su habitación, salimos al jardincillo del bloque y nos sentamos en un banco tranquilo. Le conté que estaba haciendo un estudio sobre los jóvenes de Lleida y que me gustaría que me contara cosas sobre su vida. Apenas tuve tiempo de sacar mi grabadora y mi cuaderno de notas: Félix se puso a hablar y estuvo haciéndolo tres horas seguidas. Pocos informantes me han dado tan poco trabajo: en esta primera sesión me limité a escuchar. Mi amigo tenía un discurso bastante elaborado sobre su propia trayectoria biográfica, que iba desgranando sin aparente esfuerzo y con total espontaneidad. En seguida me di cuenta de que el relato tenía miga: me encontraba ante un buen narrador, que combinaba la descripción minuciosa de lugares y ambientes con reflexiones más generales sobre diferentes temas, anécdotas jocosas junto con opiniones críticas, todo ello transmitido con un lenguaje fresco y divertido. Él pareció pasárselo tan bien como yo. Así que no tuvo inconveniente en que nos volviéramos a citar a la semana siguiente para completar la historia.

La segunda entrevista estuvo más estructurada. Yo llevaba un guión de los temas que me interesaba tratar e iba haciendo preguntas conducentes a recopilar información sobre ellos, como había hecho con mis anteriores informantes. Lo peculiar de Félix es que las reflexiones sobre cada institución se encarnaban en una trayectoria vital tan original como emblemática. Pronto me di cuenta de que el hilo conductor de toda la historia era la influencia de

determinados estilos estético-musicales que marcaban distintas fases de su vida, en una evolución que conducía a su actual identificación como punk, hecho que no consideraba casual o anecdótico sino que vinculaba a su condición social y a su itinerario ideológico. Había entrevistado a otros jóvenes pertenecientes a tribus urbanas, pero hasta entonces no había encontrado quien me razonara sus opciones vitales de manera tan convincente. A lo largo de la entrevista la confianza entre nosotros fue acrecentándose, y el tono se fue haciendo cada vez más confidencial. Todavía quedamos un tercer día, para completar lagunas y aclarar dudas. Esta vez nos reunimos en el bar del barrio, donde acudieron otros jóvenes amigos suyos. Tras jugar una partida de billar americano, puse mi grabadora encima de la mesa. En esa sesión el monólogo fue convirtiéndose en un diálogo a múltiples voces: ya no era sólo Félix quien hablaba sino que se establecía un juego de espejos entre él, su basca, los vecinos y el entrevistador. Lo sorprendente es que la imagen exterior de Félix no era muy espectacular (en realidad, no parecía demasiado punk). A diferencia de otros amigos punks (como el Ruso, vocalista del famoso conjunto Droguerías Asociadas), Félix era en apariencia pacífico y poco escandaloso. Pero la procesión iba por dentro.

Me pasé aquel verano encerrado redactando la tesina. La presenté en el mes de octubre e invité a Félix a la lectura, que introduje con música rock de Primavera Negra, uno de sus grupos preferidos. Todos los que la leyeron coincidieron en que la autobiografía de Félix era de lo mejor. Me propuse redactar una introducción que sirviera de contextualización del relato y buscar una editorial donde publicarlo. Pero fue pasando el tiempo y el proyecto durmió en el cajón. Lo que no se durmió fue la amistad con Félix. A pesar de que en la entrevista declaraba ser contrario a las parejas fijas, aquel invierno empezó a salir con quien sería su compañera, una muchacha inteligente y activa. El siguiente curso me trasladé a vivir a Sitges y los dos venían a menudo. Recuerdo un carnaval que pasamos recorriendo los pubs de la localidad. Normalmente íbamos al bar Félix, un local de la «calle del Pecado» donde ponían música hardcore y donde nos pasábamos horas jugando al billar y bebiendo birras. El nombre del local era el mismo que había escogido para mi informante: al final acabé añadiendo como apodo la caricatura que estaba pintada en su interior (el Gato). En ese tiempo Félix continuaba en paro, haciendo mil trabajos. Su ilusión era alquilar una casa en el casco antiguo y abrir un bar musical. En aquel entonces se emitía un programa televisivo presentado por Montserrat Roig que se llamaba «Buscarse la vida». Cada semana retrataba distintos ambientes juveniles a partir de una entrevista en profundidad. Pensé que Félix podía ser un buen protagonista y le mandé a la escritora la historia de vida. Al poco tiempo me escribió una amable carta manifestando su interés en entrevistar a mi amigo. Se lo comenté a Félix y aceptó encantado: «Quizá así encuentre trabajo», me dijo. Un equipo de la televisión le visitó en su casa. Pero el programa fue suspendido súbitamente (al parecer era demasiado atrevido) y el proyecto se frustró. Félix me acabó confensando que eso le alivió: no tenía claro que en la televisión pudiera controlar su imagen con la naturalidad que lo hacía en la entrevista. Con el lenguaje audiovisual era difícil mantener la paridad que permitía el lenguaje oral.

Con el tiempo fuimos perdiendo el contacto: yo me trasladé a vivir al Pirineo y Félix se independizó con su pareja. Mi tesis versó sobre las otras generaciones juveniles y el proyecto de publicar la historia de vida fue aplazándose. No supe de él hasta que regresé de México, en 1992. Mis estudiantes me contaron que en la zona de vinos habían abierto un pub nuevo, regentado por una pareja muy simpática. Un día que les conté la historia de las bandas de México me invitaron. Era un antro estrecho y ruidoso, lleno de jóvenes rockeros y pósters contraculturales, con un ambiente cálido y acogedor. En la barra estaban Félix y su compañera: habían convertido en realidad su viejo proyecto de abrir un bar musical. Nos abrazamos y les invité a casa para hablarles de México y del movimiento juvenil. Ya no iba de punk: se había asentado y dejado crecer el pelo. Vivían en un piso encima del local, y las

cosas no les iban mal: «Sólo tengo que pagar mis impuestos cada tres meses y defenderme de vez en cuando de los representantes del Estado que busca droga.» Le llevé música hardcore mexicana, pósters de Emiliano Zapata y mezcal. Cuando puedo, regreso al pub donde Félix me invita a tequila y me cuenta sus nuevos proyectos. Se ha hecho adulto, pero no reniega de sus ideales de juventud.

Pablo, *el Podrido*

A los cuatro meses de estar en México, en abril de 1991, me llamó por teléfono un chavo compadre de mi amiga Maritza y de Ome Toxtli, el miembro de los Mierdas Punks de Neza a quien había conocido en el Chopo. Decía llamarse Pablo y quería venir a platicar conmigo para enseñarme unos vídeos sobre la banda de Neza. Lo que sigue son fragmentos del *Diario* que redacté, y que recoge algunas impresiones de mi relación con él. Aquella misma noche nos conocimos en el Carrusel, un antro de tocadas de Neza, y quedamos en vernos al día siguiente en mi casa.

26-4-91. A mediodía me visita Pablo. Parece un muchacho sensible pero un tanto triste. Tiene unos veintidós años, aunque aparenta ser mayor: ya está casado y tiene un hijo de meses. Va vestido con botas de obrero, pantalón de mezclilla, una pulsera de metal y una camiseta blanca serigrafiada con la inscripción «No vomitamos lo que sentimos sino lo que conocemos». Trabaja por su cuenta impermeabilizando techos, aunque también ha «chambeado» como tragafuegos, luchador enmascarado y obrero fabril. Desde que tuvo que encarar nuevas responsabilidades familiares, ya no va de punk, aunque cuando puede se vuelve a disfrazar, como el domingo pasado, cuando acudió al concierto de Eskorbuto. Llega a casa muy puntual, y me trae unos fanzines con poesías suyas. Sin apenas prolegómenos empieza el relato de su vida y él mismo me pide que lo grabe. En total grabo unas cuatro horas, con una interrupción para comer.

5-5-91. Hoy, domingo, estoy invitado con Montse a comer en la casa del Podrido. Quiere que conozcamos a Geli, su mujer, y a su bebé. Viven en la colonia Las Águilas, una zona bastante alejada de Neza. Pasamos casi una hora en el camión que nos conduce a nuestra cita desde la terminal del metro, sorteando la avenida Pantitlán (en total, casi dos horas desde el centro del D. F.). Es un domingo de bochorno y llegamos rendidos. La joven pareja vive en una recámara adosada a la casa de la madre de Pablo. En la entrada hay un tronco de madera «donde se sientan los borrachos». En el patio interior, algunas plantas, el fregadero, la ropa tendida, y las guirnaldas descoloridas de la fiesta de los XV Años que una de las hermanas de Pablo celebró antes de Navidad. Geli es una muchacha muy linda, de veinticuatro años, que nos recibe con simpatía. Tras enseñarnos al bebé, nos prepara un agüita de mango muy refrescante. La recámara es sencilla, hace pocas semanas que Pablo acabó de instalar la cubierta de uralita y ahora la están pintando: una pequeña cama de matrimonio, un fogón, unas estanterías con utensilios de cocina y botes de alimentos, una mesa para preparar la comida, un armario bajo, sobre el que reposa una televisión pequeña. No hay cuna para el bebé y las pocas pertenencias de la pareja se acumulan debajo de la cama. Las paredes están adornadas con pósters de La Polla Récords y con *collages* punks. Mientras Geli hace la comida, Pablo nos enseña fanzines, recortes de periódicos, viejas fotos, casetes de música punk... todo su pequeño y desordenado museo personal. También nos muestra como una reliquia su viejo vestuario: una chamarra de mezclilla agujereada, toda llena de inscripciones y dibujos punks; sus playeras de los Sex Pistols; una máscara que utilizaba cuando hacía lucha libre en una arena del barrio. Después de la comida (unos taquitos de filete de res con nopales) salimos para hacer un recorrido por el barrio. No podíamos tener mejor guía. El Podrido nos va enseñando las calles, las bardas (paredes), la gente. El impacto visual más inmediato son las pintas (graffitis). Todo el territorio es de hecho una gran pinta: cada barda está marcada por una inscripción, en general el nombre de la banda que domina el sector: Mier-

das Punk, Vagos, Chicos, Diablillos... O también por nombres concretos, apodos de componentes de las bandas (el Podrido aparece en varias pintas). Donde hay más pintas es en la barda que rodea la escuela secundaria: «Aquí vienen todas las bandas y quieren demostrar que existen.» Como fondo de calles desoladas, algunas sin asfaltar, con basura acumulada en algunas esquinas, las pintas aparecen en perfecta simbiosis con el ecosistema. Otra de las impresiones visuales son las cruces en las calles, cuya existencia ya me había contado Pablo en la entrevista. Se trata de señales que recuerdan a chavos que fueron asesinados, por batallas entre bandas, atracos o disparos de la policía. Las más impresionantes son un par que están en una calle donde mataron a dos «morritos» de los Diablillos, rodeadas de unos botes metálicos con flores marchitas: «A esa banda ya le han matado a tres de sus miembros. Se lo enseño para que vean que no me invento las cosas. La violencia es algo cotidiano.» En la esquina encontramos a dos «diablillos» y nos ponemos a cotorrear (hablar). Ayer sábado por la noche hubo una bronca entre una banda del barrio y otra de otro sector, en una tocada. Un chavo acabó en el hospital. Hay temor de venganzas. Los chavos nos preguntan por el rock español. Más tarde llega un tercer componente de la banda, con su playera de malla, todo negro. En la esquina, recostados sobre la pared, la banda va agregándose en la calma del domingo tarde, tras la tormenta del sábado noche. Cotorreamos un buen rato. Se hace de noche en Neza y decidimos retornar al Defé.

25-8-91. Ya he acabado de reconstruir la biografía de Pablo (ha venido varios días a mi casa, e incluso se ha quedado a dormir). Hoy regresamos a Neza York por enésima vez. Nos acompaña Maritza, una amiga peruana que investiga el rock subterráneo. Pablo está un poco deprimido porque se ha separado temporalmente de su mujer y de su hijo (se han ido a vivir a casa de su suegra). Como siempre, encontramos en la esquina a los Diablillos. Algunos están por allí rondando con una caguama, desafiando la vigilancia policial que no tarda en hacerse notar unas cuadras más allá (pero al ver extraños la *pánel* (furgón policial) se aleja). Desde nuestra primera visita, algunos cambios en el paisaje: la barda junto a la que está la cruz a un caído de la banda está recubierta por un espléndido mural de propaganda priista. Han tenido el detalle de enmarcar la cruz, ahora adosada al muro y flanqueada por dos jarritos con flores, en un cuadro del mismo color verde del emblema PRI. Entre los chavos que pululan por allí, Pablo nos presenta al más chavito de los Diablillos, el Güerito, un nene de trece años, cuya mirada hiela la sangre. Sólo tiene a su madre y se pasa el día solo en las calles. Su mamá trabaja por las noches en un bar y a él lo cuida la banda (se lo lleva a dormir a su casa para que no duerma solo en los coches abandonados de la calle). Según Pablo, desde que presenció la muerte a balazos de los dos Diablillos que cayeron en la esquina «tiene mal de espanto» (en una comunidad mixteca de Oaxaca nos hablaron de este mal y de remedios tradicionales para curarlo). Como muchos otros chavos, ya ha aprendido a no mirar a los ojos de los demás. Nos quedamos más de una hora en la esquina, cotorreando con el grupo que va incrementándose poco a poco. Pablo nos anima a tomar fotografías: de los chavos frente a una barda con pinta, de las chatarras de la calle sin asfalto, del cementerio de carros que está en medio de la calle («Ahí dentro nos venimos los sábados por la noche a "agasajar" a las chavas, a las rocanrolerillas, las más alivianadas»; también dentro del carro duerme a veces el Güerito...). Al ver pasar a su morra, uno de los chavos nos pide que le retratemos con ella. Nos pregunta cuánto vale la fotografía y le respondemos que se la regalamos. Él nos promete que nos dará a cambio lo que queramos: chamarras de piel, relojes... Maritza le pregunta de dónde los saca: «¡Secreto!», nos responde con aire cómplice. Más tarde Pablo nos acompaña a casa de un «viejo» miembro de los Mierdas. Salen dos chavos con un mural donde han montado un montón de fotografías de la época gloriosa de la banda. Las imágenes son el pretexto para actualizar los recuerdos: se ponen a platicar de cuando hacían la película, de las broncas reales retratadas en el cartel, de cómo han ido cambiando. Al rato nos vamos al mercado con Pablo, otro chavo y el Güerito. Comemos muy bien, a base

de pozole y mole verde de pollo. Regresamos a la casa de Pablo, tras despedirnos de los otros dos. Esperamos a Pablo, que quiere darse un regaderazo antes de ir a visitar a su hijo, mientras leemos algunos papeles de su «archivo»: recortes, fanzines y poemas suyos. Cuando salimos de la casa el «escuadrón de la muerte» (los borrachitos) le echan carrilla a Pablo. Al alejarnos nos comenta que quiere cambiarse de casa para dejar atrás ese ambiente: «¡Aquí en el barrio no hay nada más que hacer!»

13-9-91. Celebramos nuestra fiesta de despedida. El lunes temprano nuestro avión parte de la ciudad que nos ha acogido durante nueve meses, y hemos decidido reunir a la gente que hemos conocido y querido en este intenso período. Puede ser explosivo, pues hemos invitado a puros chavos banda, rocanroleros, antropólogos, museólogos y cuates varios. Los más ilusionados parecen ser la banda de Neza, que han prometido su asistencia. A eso de las ocho estamos acabando de preparar botanas, tamalitos, bebidas y demás alimentos. Vienen Pablo y Geli con el niño, bien felices. Al poco llega la banda en pleno: el E.T., Sara, el Espía, el Radio y el Rabino. En total se juntan más de cuarenta personas, lo que produce un efecto singular en la heterogeneidad de vestimentas. Antes de irse, los punks me llevan afuera de la casa y me echan toda una caguama de cerveza en la cabeza: «Es el bautizo de la banda. Ahora ya formas parte de los nuestros.» Suben a la furgoneta del Colectivo Caótico y emprenden rumbo a Neza. En la fiesta se queda el Podrido, que ya anda un poco tomado, y el resto de viejos jipitecas y chavos afresados. Alguien se queja de que tome a Pablo —que ya se durmió de la cruda— como representativo de la banda: «La banda no es eso, ése es un borracho.» Prefiero no contestar, aunque una chava lo hace por mí: «¿Por qué se meten con él? ¡Podría ser yo quien tuviera la cruda!» Mientras, Geli pone al bebé a dormir. Debemos esperar a las siete de la mañana —cuando el metro se abre— para volver a casa, acompañando a Pablo —que ya está más sereno—, a Geli y al niño: «¡Os vamos a añorar!»

14-6-92. Me escribe Pablo para agradecerme los materiales que le envié (cintas, fanzines, libros) y para

mandarme un montón de material: «Les doy las gracias por acordarse de nosotros, por aca de este lado del continente americano pues las cosas andan entre el bien y el mal de todo hay tortura, explotación, contaminación, corrupción, miseria, ambición y muy pronto la reducción de la moneda... No les había podido escribir porque me fui de fuga a un lugar de provincia, Monterrey por que hicimos un desmadre roqueamos una patrulla y bajamos un polizonte de mierda y le pateamos el craneo y como nos identificaron nos tuvimos que pelar, me fui a tirar el rostro un rato estuve chambeando de mil oficios como cuatro meses y en mayo me reboté pa la capirucha del distrito funeral, este tiempo analize miles de cosas y pense mucho en mi hijo me necesita tanto como yo a el me estoy acoplando grabamos unas rolas con el grupo los miserables va de recuerdo con una compilación de grupos de aca mando un fanzin donde escribi poesia pero me criticaron por subterraneo la neta el futuro esta cabron quisiera escapar de todos esto los días se me van rapido esperando el descanso eterno la cruda realidad se apodera de mi mente solo por mi hijo estoy de pie, mi esposa es muy rara nunca quiere salir a pasear conmigo casi a diario peleamos y a veces en la noche lloro por no poder remediar miles de problemas, trato de imitar gestos de suicidios pero pienso en mi hijo me estoy destrozando por dentro, no tomo y no fumo pero pareciera que mi rostro fuese de un vicioso las calles me señalan, la banda piensa en el desmadre mis planes los echan a bajo... que dificil es soñar estando despierto.»

26-7-93. Tras casi dos años de ausencia, regreso a la ciudad de México para asistir al Congreso Mundial de Antropología. Al poco de llegar me habla Pablo, a quien avisé a través de Maritza. Tiene muchas ganas de verme y me invita a una semana de cultura punk que hacen en el museo del Chopo. Encuentro a toda la banda más crecida: el Podrido está más gordito y parece mucho más calmado. El sábado, en el Chopo, encuentro a viejos amigos: me acompañan algunos colegas antropólogos que alucinan. En la tocada de la tarde se asustan: confunden el *slam* con una pelea real. El domingo regreso a Neza. Pablo se ha trasla-

dado a vivir a la casa de los padres de Geli. Parece que se acabaron los problemas matrimoniales. Geli me comenta que cuando su mamá llegó y vio toda la decoración de la casa, exclamó: «¡Parece una casa de brujos. Está llena de puros fetiches!» Para proteger al niño, les regaló una imagen de la Virgen de San Juan de los Lagos y muñecas oaxaqueñas. La anécdota me permite conocer un detalle de la familia de Pablo que desconocía: «Su familia eran puros brujos. Su abuelo era un brujo en la sierra de Oaxaca. Todavía vive allí, en una zona indígena, es mixteco, habla dialecto», cuenta Geli. Veo a Pablo más maduro y consciente, aunque no ha perdido su afán contracultural. Me entrega una colección de fanzines y fotografías, y prometo publicar pronto su historia.

7-9-96. De nuevo han pasado tres años y he vuelto a pasar unos días en el Defé, invitado por el programa de Educación Ciudadana de la Universidad Autónoma Metropolitana y por Causa Joven. Casi todo ha cambiado en México durante este tiempo: la revuelta zapatista en Chiapas, los asesinatos políticos, la caída de Salinas, la crisis política y económica, etc. Al poco de llegar, una nueva guerrilla ubicada en Guerrero y Oaxaca ha lanzado su ataque más importante: ha muerto gente en dos poblaciones que conozco, Tlaxiaco y Huatulco. Las calles están llenas de caricaturas de Salinas y del Chupacabras (un misterioso mutante que ha tenido en vilo al país durante todo el verano). Pero en el Chopo y en Neza todo sigue más o menos igual. El sábado, en el Chopo, encuentro a algunos mierdas: el E.T. está como siempre, como la señora de los tacos, pero el mercado parece cambiado: los jipitecas ya tienen puestos, todo está más instalado, en lugar de casetes hay CD's, montaron un espacio de exposiciones y de tocadas al final, las drogas están prohibidas, e incluso hay una guarda de seguridad del tianguis. Me invitan el domingo a Neza: van a ver un local en Chimalhuacán que quizá se lo cedan para actividades culturales. Nos la pasamos discutiendo sobre el impacto del zapatismo entre los chavos. A Pablo no lo encuentro hasta la víspera de mi marcha. Asiste al acto de clausura del seminario y pasamos la noche

con él y con Maritza. Le veo mucho más maduro y asentado, con algunos kilos de más, tan cariñoso como siempre. Ya bautizaron a Pablito y tienen un segundo chavito. Sus trabajos son tan inestables como siempre, pero nunca está en paro. Siguen viviendo en la casa de sus suegros. Hablo con Geli por teléfono para tranquilizarla: Pablo pasará la noche conmigo. Me dice que hace tiempo que no toma: fueron a Guadalupe con su mujer y juró a la Virgen que no volvería a tomar en un año, y de momento lo ha cumplido. Pero sigue asistiendo a algunos desmadres de la banda, y ha incrementado su activismo cultural: publicaron un librito de manera artesanal, elaboraron un nuevo vídeo, siguieron con los fanzines y las poesías, proyectaron una cooperativa de autoocupación para los Diablillos, se solidarizaron con los zapatistas. De madrugada, desayunamos en el aeropuerto. Yo me voy a París y él regresa a Neza. Mientras nos despedimos, me prometo publicar pronto su historia, para que quede testimonio de sus contradicciones y de sus luchas, para que revivan sus sueños. Sus sueños de punk.

Relatos y retratos

Las narrativas autobiográficas de Félix y de Pablo divergen en el tiempo y en el espacio: seis años y un océano las separan. Y, sin embargo, presentan numerosos y sorprendentes paralelismos. El primero es formal: ambos textos son fruto de cuatro entrevistas seguidas recopiladas en unas diez horas grabadas y transcritas, que tras su elaboración ocupan una extensión semejante; ambos se estructuran por grandes apartados temáticos y biográficos, que reseñan los diversos espacios institucionales y de ocio en que se han desarrollado sus vidas; ambos presentan una estructura novelesca que combina lo anecdótico con lo esencial, el humor con el sentido trágico de la vida, el ritmo pausado con la velocidad, la novela rosa con el género negro. Aunque mi análisis no se centra en este aspecto, es preciso señalar que el lenguaje es un elemento fundamental para entender los relatos: ambos están llenos de tér-

minos y giros del argot juvenil característicos de lugares y momentos particulares (el lenguaje de la movida y el caló, respectivamente), cuya riqueza sólo en parte refleja el Vocabulario.

El segundo paralelismo se refiere al contenido. Las trayectorias vitales guardan notables convergencias: ambos nacieron en los años sesenta y entraron en la juventud en los ochenta; ambos provienen de familias obreras emigradas a la ciudad; ambos manifiestan una fuerte conciencia de clase, de género y de generación; ambos se criaron en barrios periféricos con fuertes redes de solidaridad vecinal y un potente movimiento asociativo; ambos vivieron conflictos familiares y experimentaron el trauma de la ausencia del padre (por muerte o separación); ambos fueron buenos estudiantes en la primaria y cayeron «en la vagancia» en la secundaria; ambos tienen una larga experiencia laboral en la que han combinado trabajos fabriles con tareas en la economía sumergida, períodos de intensa actividad con fases de desempleo; ambos fueron iniciados sexualmente por mujeres maduras; ambos han formado parte de bandas juveniles; ambos ampliaron sus redes sociales del barrio a toda la ciudad; ambos, finalmente, han acabado sentando la cabeza al casarse con compañeras que también formaron parte de la movida y con quien esperan poder compartir el futuro. También las opciones estéticas e ideológicas tienen muchos elementos en común: ambos han militado en agrupaciones anarquistas; ambos se han sentido atraídos por el rock como forma de expresión de las identidades juveniles; ambos han sido activistas en las movidas de las radios libres, de los fanzines, de los okupas, etc.; ambos evolucionaron de fases más o menos autodestructivas, marcadas por la droga y la violencia, a fases más constructivas; ambos critican con lucidez la comercialización de los estilos contraculturales; ambos, finalmente, conciben «ser punk» no como una moda sino como una forma de conducta que refleja su concepción de la vida y del mundo.

La historia de vida recoge la visión del sujeto en un momento preciso de su desarrollo vital. Constituye una síntesis de identidades personales en transición, de la imagen que los narradores quieren dar de sí y de su entorno social y cultural. Probablemente, no todo lo que cuentan pasó realmente como lo cuentan, ni cuentan todo lo que realmente pasó. Pero ellos lo vivieron así y eso es lo que quieren transmitir. En este sentido, cada historia de vida se construye en torno a uno o varios leitmotivs que estructuran tanto la forma como el contenido del relato. El leitmotiv de la autobiografía de Félix es la discontinua formación de una conciencia y de una imagen personal. Para usar sus palabras: él se ve como un «mutante» que construye su personalidad a la manera del bricolaje, a base de recortes, de múltiples recomposiciones, en un constante juego de espejos con sus semejantes y con sus opuestos. Aunque pueda parecer circular, el relato es lineal: se trata de un recorrido con un principio (la identidad barrial y de clase) y un destino (la lucha subterránea cotidiana). No es de extrañar que el primer y el último apartados (que también fueron lo primero y lo último que me contó) traten, respectivamente, de su entorno social y de la reacción de los vecinos frente al pendiente que lleva. Cada apartado temático es también lineal (la trayectoria familiar, escolar, laboral, sexual y religiosa conduce siempre a la reformulación de su conciencia). La continuidad del texto escrito refleja la continuidad del relato oral: la entrevista contó con pocas interrupciones y apenas tuve que reordenar el material.

La autobiografía de Pablo, en cambio, presenta un carácter mucho más discontinuo. El leitmotiv es la pregunta sobre si todavía es o ya no es punk: la eterna reformulación del interrogante por el sentido de la existencia. Aunque pueda parecer lineal, se trata de un relato circular, que parece tropezar una y otra vez en las mismas piedras: la ausencia del padre, la pobreza del barrio, la violencia de las bandas, la represión policial, la huida de las responsabilidades adultas, el deseo de emigrar al gabacho, etc. Es en este sentido emblemático el último apartado, cuando habla del sueño. Es lo último que me contó y lo considero una metáfora perfecta de su situación personal en aquel entonces: la desorientación de los punks, el miedo al futuro, la presunción de un apocalipsis en su entorno inmediato. Pero también es una formulación simbólica de su

esperanza en conservar sus principios, su liderazgo en la banda: sus deseos de no cambiar en el cambio. La historia de vida está bastante elaborada (la entrevista original estaba llena de saltos y repeticiones). Por eso lo estructuré en torno a diez tópicos que se iban repitiendo (y que no necesariamente están ordenados cronológicamente). Pues lo que me preocupa es ser fiel a la persona que habla, no a la cinta en la que registré su voz.

Así pues, los relatos son retratos (o autorretratos). La historia de vida resultante es fruto del cruce de dos miradas: la del sujeto que habla y la del investigador que pregunta, escucha y elabora lo hablado. He intentado siempre reflejar la imagen que Félix y Pablo quisieron transmitirme. Pero soy consciente que sin mi presencia las narraciones no se habrían plasmado ni serían las mismas. Aunque cuando se las di a leer dieron su visto bueno, no estoy seguro de que se identifiquen ahora con lo que dijeron entonces: ambos están casados y ya no reniegan tanto del futuro. Sin embargo, así pensaban cuando eran jóvenes y de esta guisa contaron su historia.

Espacios y tiempos

Una de las estrategias para «leer» una sociedad a través de una biografía es analizar los espacios y los tiempos en que ésta se estructura. El espacio y el tiempo definen los marcos personales, culturales y estructurales en los cuales se desarrollan las vidas de individuos concretos. El espacio remite primordialmente al territorio ecológico de la sociabilidad primaria. Casi toda la biografía de mis informantes transcurre en un mismo escenario, con el cual mantienen fuertes vínculos emocionales. Tanto La Terreta como Las Águilas son barrios populares, poblados por emigrantes de origen rural que llegaron sobre todo en los años sesenta, con casas bajas, una intensa vida en el espacio público y presencia de elementos rurales. Ambos barrios forman parte de entidades urbanas mayores cuya dimensión demográfica, sin embargo, es completamente diferente: una ciudad de 110.000 habitantes (Lleida) y la mayor metrópoli del planeta (ciudad de México, más de 20 millones de habi-

tantes). Las características de ambos medios modelan las semejanzas y las diferencias de los relatos.

La Terreta es uno de los barrios más populares de Lleida. En origen era una zona de payeses y menestrales, cercana al río y a la huerta, que la construcción de la estación del tren, en 1860, separó del resto de la ciudad. Con la estación llegaron los ferroviarios, algunos de los cuales (como el mismo padre de Félix) se instalaron en el barrio. En la posguerra creció rápidamente como consecuencia de la emigración del sur peninsular. La presencia de algunas industrias, la cercanía del mercado al por mayor y el tipo de viviendas sencillas y de protección oficial han dado al barrio un marcado carácter popular, acrecentado por el potente movimiento reivindicativo que se desarrolló desde los años sesenta: en la actualidad La Terreta cuenta con la entidad vecinal más activa de la ciudad. Los jóvenes siempre han tenido un gran protagonismo en la vida local: fueron muy activos en la parroquia y en la asociación de vecinos y lo continúan siendo en la radio libre, en la agrupación de skateboards y en el vigoroso movimiento de graffers cuya fama ha desbordado los límites del barrio. De la biografía de Félix surgen una serie de espacios bien delimitados, que en la memoria se dibujan como «círculos concéntricos» correspondientes a marcos de integración sociocultural. Su habitación, en primer lugar: el reducido espacio donde mantenemos la primera entrevista, cubierto de pósters antimilitaristas y de figuras del baloncesto, la cadena musical como altar (y el rock como música de fondo), las fotos en un estante, los fanzines y libros en el otro. El espacio privado que salvaguarda sonoramente su intimidad frente a la madre quisquillosa. El espacio vecinal, en segundo lugar, territorio de la sociabilidad primaria, de los contactos horizontales con los compañeros de escuela y los amigos («Si en La Terreta no hubiera habido pandillas, no hubiera sido La Terreta»), los parientes y vecinos de la clase obrera, el paisaje que se asemeja al pueblo, sencillos y uniformes edificios de dos o tres plantas, la naturaleza cercana (el río, las compuertas, las vecinas zonas de huerta); territorio de intersección entre la ciudad y el campo, evidentes en verano cuando las gentes salen a

la calle a tomar el fresco, pero también el espacio del control social informal. En tercer lugar, el espacio de la ciudad, que en el «mapa mental» viene señalado por las rutas que unen el barrio con el centro urbano (el itinerario hacia el instituto, hacia la calle Mayor), y las rutas por pubs, bares y discotecas que configuran universos distintivos, concretados en amistades, músicas, bebidas y flirteos. Y finalmente el espacio exterior, que se corresponde al viaje a la Barcelona metropolitana donde acude a manifestaciones anti-OTAN, a Zaragoza, donde «por la pinta» le invitan a dormir en casa de jóvenes de la movida, a Pamplona, donde los Sanfermines se hacen contracultura, o finalmente el proyecto del viaje a Italia o al moro en busca de «costo».

Las Águilas es una de las colonias de Ciudad Nezahualcóyotl (Neza York para los chavos): la inmensa ciudad dormitorio ubicada al oriente del Distrito Federal, de unos tres millones de habitantes. Construida de la nada, a partir de 1963, sobre la llanura desecada del antiguo lago de Texcoco, que hasta entonces hacía de basurero del D. F., a partir de la promoción de fraccionadores y especuladores, la zona se fue poblando de jóvenes parejas que huían de las superpobladas vecindades del centro, de migrantes rurales e indígenas al D. F. y de «paracaidistas» que aterrizaban con lo puesto. Primero armaron casas de cartón, después empezaron a construir los cimientos; hasta finales de los setenta no se empezó a urbanizar el territorio (todavía quedan casas sin agua corriente y calles sin pavimentar). Muy temprano, por la mañana, una hilera de obreros salen de sus casas en millares de «peseras» que los conducen a la boca de metro que conecta con el D. F. y con las industrias del norte, donde los hombres trabajan. En toda Neza sólo hay un parque, de ahí que la esquina de cada cuadra sea el punto de encuentro habitual para los jóvenes. Entre éstos y el ecosistema se produce una profunda simbiosis, como si las bandas juveniles fueran un producto natural de un medio hostil pero al mismo tiempo familiar. La biografía de el Podrido tiene como centro neurálgico la esquina donde se reúne su banda. Apropiada simbólicamente mediante el grafito que proclama al barrio la hegemonía

sobre el territorio, la esquina es un espacio familiar, privado, aunque esté en la vía pública, porque en él se encuentran a diario los «cuates», porque se puede «cotorrear» con las chavas sin miedo a la «tira», y porque contiene fuertes contenidos emocionales (las cruces cercanas, testimonio de los muertos de la banda, son la señal de un recuerdo trágico, pero también de una identidad compartida). También es en las bardas donde la presencia de la banda se exterioriza (voceándose a otras bandas, a los mayores, a la policía y al extraño que visita por primera vez el barrio). Hacia dentro, la esquina se vincula al espacio vecinal y doméstico, pues la vivienda paterna (la «jaula») está cerca: Pablo acude a ella a escuchar música, a refugiarse de las peleas, y una vez casado a compartir la vida familiar (su habitación está llena, sin embargo, de pósters punks). Hacia fuera, la esquina se conecta con otras «esquinas» propiedad de otras bandas aliadas o rivales, con las cuales se entablan relaciones de solidaridad o de conflicto. En cierta manera, el mapa de la ciudad se tiñe de los nombres de las bandas que la pueblan, en una geografía clandestina pero imprescindible para la supervivencia cotidiana. En muchos rumbos de Neza hay «sectores» de los Mierdas, cada uno de los cuales tiene vida propia (sólo se encuentran en ocasiones señaladas, como las tocadas, las peleas o los aniversarios de la banda). El papel que en la historia de Félix cumple la ruta por los locales de ocio, en la historia de Pablo lo ocupan el mercado del Chopo y la ruta por las tocadas. Significativamente, la «bajada» al Chopo actúa como un parteaguas en la biografía y ocupa un lugar central en el relato. Si el Chopo es importante es porque actúa como espacio de información y contacto, de apertura y concienciación, de conexión entre lo local y lo transnacional. Al Chopo se va cada sábado y se espera encontrar a la banda. Desde allí es posible moverse a las «tocadas» y a las movidas. Y también conocer a antropólogos foráneos a quienes contar venturas y desventuras.

Los espacios se entremezclan con marcos temporales: los lugares de la memoria se ubican en el tiempo de la cotidianidad, del calendario, del ciclo vital, de la historia. La historia de Félix es un constante fluir de ritmos. El tiempo

de la jornada diaria, que cobra sentido —cuando se está en paro forzoso— por la agenda que marca el «buscarse la vida». El tiempo del año, articulado por los conciertos de rock, por el ciclo productivo de los meses de contrato, por el ciclo deportivo de las ligas de baloncesto, por el ciclo recreativo de los locales de ocio. El tiempo de las instituciones, definido por los ritmos académicos, por las ceremonias religiosas, por las «etapas» laborales y los períodos de paro, por la espera de la mili y de la declaración de objetor. El tiempo biográfico, cuyo sentido, más que el marcado por los «ritos de paso» institucionales (escolarización, trabajo, aparejamiento), puede expresarse en acontecimientos más simbólicos: el primer porro, una historia amorosa, y sobre todo las identidades contraculturales como metáfora de diversos períodos de la vida. Modas y músicas —pero también valores, pautas de conducta— sujetos a procesos de «comercialización» de cuyos resultados Félix es plenamente consciente. Tiempo biográfico cuya inserción en el tiempo histórico se modela en la identidad generacional, expresión simbólica de la «brecha» cultural frente a padres o hermanos mayores. Y finalmente, el tiempo prospectivo, un futuro que tal vez no exista como proyecto, sino como metáfora: «¿Cómo me planteo el futuro? Ja, ja. Futuro ninguno, muy negro. Yo no me planteo el futuro. Yo estoy viviendo ahora y no tengo por qué mirar adelante.»

En la historia de Pablo los ritmos temporales se presentan más revueltos: el tiempo cotidiano, del presente se mezcla con anécdotas del pasado y con sueños futuristas; el tiempo laboral con el tiempo de ocio; el tiempo familiar con el tiempo de la banda. El curso de la vida tiene como telón de fondo algunos sucesos de la historia familiar (la muerte del padre, las relaciones con la madre, el embarazo, el matrimonio y la paternidad) y de la relación con las instituciones (el fracaso escolar, la tortura policial) que justifican opciones vitales y dan un tono fatalista al relato. Pero se construye primordialmente a través de la memoria de la banda, en la que lo individual coincide con lo colectivo: el recuerdo de la primera vez que escuchó a los Sex Pistols, la primera pinta en el barrio, la entrada en los

Mierdas Punks, el primer concierto, la primera bajada al Chopo, etc. El tiempo cotidiano surge de la crónica de una semana normal, que empieza con la hilera de obreros que se desplazan cada mañana de la «ciudad dormitorio» al centro urbano. La rutina sólo cambia el fin de semana, cuando la central camionera deja paso al Chopo. El carácter cíclico del tiempo cotidiano se pone también de manifiesto en el relato reiterado de las peleas y de la violencia cotidiana. De hecho, la violencia (doméstica, escolar, laboral, policial, entre bandas) actúa como el hilo conductor que conecta sucesos alejados en el tiempo. La temporalidad se subordina, sin embargo, al tiempo de la banda, que tiene una lógica autónoma. En la banda existe, en primer lugar, un tiempo cotidiano marcado por el «cotorreo» en la esquina, la bajada sabatina al Chopo, las rutas por las tocadas y el consumo episódico de drogas. En segundo lugar, existe un tiempo biográfico, que define las entradas y salidas de los individuos: para los «morros», la solicitud de ingreso consiste en empezar a «rolar» en la esquina, aguantar las bromas consabidas, aunque alguna vez el bautizo fuera más violento; superado el período de prueba, los «novicios» deben superar otros dos ritos: la pelea callejera y la tocada (participando en la primera demuestran que «son machines»; asistiendo a la segunda demuestran que saben divertirse). Las salidas son múltiples: el trabajo estable, el matrimonio, el encarcelamiento, la emigración al «gabacho» y la muerte (cuya presencia es constante en el relato). Pero no siempre estos cambios implican un abandono definitivo de la banda: pueden situar al chavo en un nuevo estatus (el de veterano). Éste es, de hecho, el estatus actual de Pablo: con trabajo, casado y con hijos, habiendo pasado por la cárcel, la emigración y habiendo visto de cerca la muerte, su relación con los Diablillos es una relación paternal (como a un padre, se le quiere, pero a veces se le rechaza). El tiempo generacional, en tercer lugar, define el rol de cada individuo dentro de la banda. Las generaciones sintetizan diversas etapas históricas, diversos líderes y personajes centrales, diversos espacios de encuentro. Finalmente, el tiempo de la banda es también tiempo histórico: los grandes sucesos de la vida nacional (la devaluación, la cri-

sis, el terremoto, las elecciones, el Tratado de Libre Comercio) se filtran a través de símbolos y actividades internas (la estética de la crisis, el bautizo, la participación en las brigadas del sismo, el proceso de concienciación política). En cierta manera, la historia de los Mierdas Punks puede leerse como una sugerente metáfora de la historia de México en las dos últimas décadas.

Tribus urbanas *versus* chavos banda

¿Qué une y qué separa las vidas del Gato y del Podrido? ¿Por qué ambos pertenecen a bandas, se apasionan por el rock, visten de manera poco corriente, hablan un argot peculiar y formulan un discurso contracultural? ¿Qué hace que, con un océano de por medio, en medios ecológicos y sociales tan diversos, ambos se identifiquen como «punks» y compartan un universo simbólico semejante? Para Félix, ser punk es colocarse tras el espejo y deformar lo que éste refleja, devolver en forma de máscara orgullosa todo el desprecio y la marginación que «algunos señores» e instituciones poderosos proyectan sobre su vida. Ser punk es recrear la realidad mutando la propia personalidad, sin olvidar por ello las condiciones sociales que la determinan, al contrario, voceando hasta la caricatura la conciencia de clase, de género, de generación y de territorio (huelga constatar las coincidencias de su visión con las teorías subculturales analizadas en la primera parte del ensayo). Para Pablo, ser punk es padecer directamente la crisis y la angustia personal, convertir la cultura de la pobreza en un secreto emblema de riqueza, hacer de la mierda el propio nombre y de la muerte impuesta un modelo de vida. Lo que en Félix es un experimento lúdico, en Pablo es casi un uniforme profesional. Para ambos, lo importante no es el traje sino el monje: las movidas alternativas que ser punk conlleva.

A manera de balance, me gustaría acabar señalando algunas convergencias y divergencias entre el fenómeno de las tribus urbanas y el de los chavos banda. En ambos casos, la emergencia de estilos juveniles espectaculares es paralelo a la extensión de las crisis económicas y sociales de la década de los ochenta y de sus epifenómenos (paro juvenil, «crisis de valores», devaluación monetaria, economía sumergida). En ambos casos coinciden las expresiones simbólicas y musicales más visibles (las distintas vertientes del rock y sus mutaciones «duras»: punks, rockers, heavies). En ambos casos se dan rupturas políticas o crisis de hegemonía (transición a la democracia y victoria del PSOE en España, crisis de la hegemonía del PRI en México). En ambos casos, los medios de comunicación dedican grandes espacios al tema, combinando el discurso satanizador (oleadas periódicas de «pánico moral») con el discurso publicitario y la apropiación comercial. En ambos casos se evita el agudo «conflicto generacional» de décadas anteriores, actuando la familia como colchón y la banda como complemento más que como alternativa global de vida. En ambos casos los caminos emprendidos han sido plurales, incluyendo tanto «soluciones» autodestructivas (del vandalismo episódico a la droga) como «soluciones» constructivas (de la creación cultural al compromiso sociopolítico). En ambos casos se generan espacios urbanos (la zona de vinos, el tianguis del Chopo) que sirven como ámbito de intercambio de los estilos. En ambos casos se generan circuitos comunicativos propios (música, fanzines, grafiti, argot, moda). En ambos casos hay momentos de convergencia con movilizaciones colectivas (la huelga de estudiantes del 86 y el movimiento anti-OTAN en España; el sismo del 85 y el movimiento urbano popular en México). En ambos casos, finalmente, la hegemonía (al menos simbólica) la mantuvo inicialmente el estilo «punk» (verdadera metáfora de la crisis).

En cuanto a las divergencias, la primera es numérica: mientras la banda se ha convertido en un fenómeno masivo y persistente en ambientes urbano-populares de México, las tribus urbanas en España han sido un fenómeno relativamente minoritario y coyuntural (alcanzando su clímax a mitad de la década de los ochenta, aunque esté renaciendo en los últimos años). Mientras la banda es una estructura colectiva bastante continua, con liderazgos y rituales estables, que abarca buena parte de la vida cotidiana y de la

trayectoria vital de los chavos, las tribus urbanas han tendido a ser agrupaciones inestables, sólo ocasionalmente colectivas, discontinuas, cuyos componentes raramente se comprometen en ellas globalmente. Mientras los chavos banda se ubican fundamentalmente en la periferia de las grandes ciudades y mantienen vínculos profundos con el territorio (cuya defensa es el motivo de conflictos endémicos con otras bandas igualmente territoriales), las tribus urbanas han tenido sobre todo como escenario el centro urbano, siendo los conflictos más episódicos que endémicos, motivados más por diferencias estilísticas o rivalidades futbolísticas que por pertenencias territoriales. Mientras los chavos banda se agrupan inicialmente en torno a la esquina o el barrio, las tribus urbanas se han articulado en torno a locales de ocio (pubs, bares, discotecas, zonas de vinos). Mientras el atuendo de los chavos banda es para todo tiempo y lugar (de la familia al trabajo, de la jornada diaria al fin de semana), el de las tribus urbanas suele lucirse únicamente en los espacios de ocio, durante los fines de semana. Mientras los chavos banda obtienen casi siempre los objetos y accesorios por vías autogestivas no mercantiles (trueque, artesanía, reutilización, préstamo) o parcialmente mercantiles (el Chopo), las tribus urbanas han tendido a ubicarse cada vez más en los canales comerciales habituales. Mientras la vinculación de la banda con las instituciones y las industrias culturales ha sido episódica y coyuntural, las tribus urbanas han establecido canales bastante duraderos de interacción con ellas (el rock, por ejemplo, tiene una existencia mucho más «normalizada» e «institucionalizada»). Finalmente, mientras la respuesta de los poderes ante el fenómeno ha sido en México (al menos en anteriores sexenios) fundamentalmente represiva y en menor grado integradora (con intentos de cooptación política o comercial); en España, al margen de la política antidroga (y recientemente del miedo social generado por skins y okupas), han predominando los intentos de neutralización comercial y consumista.

Las dos imágenes culturales que hemos revisado ponen de manifiesto las ventajas y las posibilidades de la comparación transcultural en relación a las culturas juveniles. No

sólo porque estemos comparando objetos formalmente idénticos (el «estilo punk») y estructuralmente semejantes (la juventud urbano-popular), sino sobre todo porque remiten a procesos de circulación cultural vigentes a escala planetaria. Las culturas juveniles aparecen como una respuesta sincrética y multifacética de los jóvenes ante sus condiciones de vida. Sincrética, porque mezcla influencias de lo campesino con lo urbano, de lo popular con lo masivo, de lo local con lo internacional. Multifacética porque tiene diversas caras y se adapta con facilidad a diversos contextos ecológicos y sociales. Este recorrido servirá de prolegómeno para una descripción etnográfica más detallada de ambas experiencias de investigación sobre el terreno, que desarrollaré en los capítulos siguientes. Ciertamente, ni Félix ni Pablo pueden considerarse representativos ni de su cultura ni de su edad ni de su clase; pero en la singularidad de sus historias pueden descubrirse condiciones sociales generales. Si algo nos enseñan las historias es que la subalternidad no implica necesariamente sumisión y la marginación no implica necesariamente marginalidad. Las culturas juveniles son, sin duda, una solución simbólica, y por tanto ilusoria, pero no por ello su papel es menos importante, ya que sirven para conferir a los jóvenes identidad social en el difícil tránsito del campo a la ciudad, de la infancia a la vida adulta, de la periferia al centro, de lo local a lo universal. Gracias a ellas, los jóvenes pueden negociar colectivamente su existencia y convertir un estigma de marginación en un emblema de identidad.*

* En las dos historias de vida que presentamos a continuación hemos optado por dar una transcripción fonética de las expresiones y giros que en ellas aparecen, incluyendo aquellos términos referentes a estilos juveniles o musicales que provienen del inglés. Sólo respetamos la grafía inglesa en aquellas ocasiones en que la transcripción fonética no se entendería (*squatters*, *skinheads*, etcétera).

Capítulo VII

FÉLIX: «SOY UN MUTANTE»

Me dicen lo que he de hacer.
Me enseñan lo que decir.
Buenos tiempos, malos tiempos.
Palabras de guerra.
Me hablan de destrucción.
Sólo creo en la sensación.

Primavera Negra, *Ecos del rock & roll*

Nosotros, los de clase baja

Yo he nacido aquí, en Lleida, hace veinte años, en 1965. Mis padres están casados de segundas nupcias. O sea: los dos con críos se casaron, ¿no? Mi padre tiene dos hijos del primer matrimonio, y mi madre otro. Se separaron cuando yo tenía dos o tres meses, se volvieron a juntar cuando yo tenía dos años, se separaron cuando yo tenía cuatro, se volvieron a juntar cuando tenía diez, y se han vuelto a juntar cuando he tenido trece. O sea, alucinas, ¿no? El viejo trabaja en la RENFE, y además en unos negocios por ahí... Mi madre trabaja en una oficina, y yo, pues mira, he estao en una fábrica de arroz. Y ahora, como tenía la mierda de la mili que me ha cortao todo el rollo, pues puteao. Ésta es mi vida, pues.

Nosotros, los que somos de clase baja, tenemos dos puntos, ¿no? Convertirnos en un macarra o en un idealis-

ta. Por las circunstancias, la basca de aquí de Lleida suelen ser todos unos macarras. Tienes que estimularte con muchas otras cosas, no sé, con algo que sea agradable para poder subsistir. Al final tienes que pisar por huevos, pero si pisas, lo menos posible y lo justito para poder ir tirando. Porque al final, quieras o no has de pisar a los demás. Pero si pisas al más fuerte y no pisas al compañero, pues mejor, ¿no? Es lo que interesa, que ésos están pisándonos siempre.

Yo empecé pronto a ir al colegio, porque la vieja tuvo que empezar a trabajar. Empecé a los cinco años a ir de guarderías y luego he pasao por un montón de colegios: aquí en La Terreta, en un internado en Barcelona, en la Mariola, en el Instituto, el Montesinos... Por lo menos seis o siete colegios. Luego ya empecé a trabajar. He trabajado en un mogollón de cosas, pero en un montón. Pues trabajé de payés, de abrillantador con mi hermano, de camarero, de barman, de cartero, de mecánico, de vendedor, de estibador, de molinero... Sí, una pasada, he currado de todo lo que te puedas imaginar y demás, ¿no?, un montón de cosas. Y luego en la fruta en verano, y, bueno, de todo lo que me echen. Y ahora, pues eso, por lo de la mili, estoy en paro, buscándome la vida.

De Estrellita Castro a los Sex Pistols

Yo nunca he sido muy abierto con mis padres. Y con mis hermanos tampoco. Yo soy el pequeñito, me he tenido que buscar la gente que me oiga, no me los he encontrao en casa. No sé, la vieja se ha portao muy bien conmigo siempre. Bueno, siempre... En los veinte años que tengo me ha criado ella. Al viejo no le hablo y con la vieja nos llevamos mal, pero mal. Nos queremos un montón, pero unas broncas increíbles, ¿no? Y ahora estoy solo con ella.

Mi madre, a su padre lo mataron en la guerra civil, el suegro también. ¡Si mi madre es viejísima! Tiene sesenta años. Mis padres cuando se casaron, mi madre tenía uno y mi padre dos [hijos]. Los dos eran viudos: el marido de mi madre murió de una úlcera de estómago, y la mujer [de mi

padre] de un ataque cardíaco o no sé qué historias. Se casaron ya de mayores, que ya tenía ella cuarenta años. Al principio vivíamos todos juntos. Pero llegó un momento que mi padre llevaba a sus hijos a la casa de su madre, a la casa de al lado, por la cara, ¿no? Vivían mejor los dos críos. Si nos moríamos de hambre, pues mira, problema nuestro. Ahí empezó a ir todo mal. A la tercera vez que se juntaron, la última, nos fuimos a Barcelona. Creía que sería un gran cambio porque después de tanto tiempo volverme a juntar con el viejo, la familia junta... Que de pequeño quería que se juntaran. Ahora me da lo mismo. Si se quieren juntar que se junten. Y ya ves, mi madre llega del campo de Extremadura que no había salido en su vida del campo hasta los cuarenta años que es cuando viene el viejo a buscarla, que no se conocían de nada. Se vieron y, él viudo y ella viuda, una especie de pacto: «Te vienes conmigo y me cuidas a los hijos y yo de paso le doy unos estudios al tuyo.» De amor no ha habido nunca entre los viejos. Era un pacto. Lo que pasa es que el viejo no la pasaba pasta. Mi madre tenía que trabajar para él y para todos los demás, teniendo el viejo un mogollón de pasta.

Con los padres había una diferencia. Es como si tus abuelos hicieran de padres, ¿no? Ya cuesta que los padres comprendan a sus hijos. ¡Pues el tener unos padres que podrían ser mis abuelos! Esto es muy fuerte, es un cambio de cultura total y, bueno, mientras a mi madre le gustan las flores y Estrellita Castro, pues a mí los Sex Pistols. ¡Y ya verás qué tendrá que ver una cosa con la otra! Por ejemplo, una tontería de la televisión: yo sólo la veo cuando hay partidos de básquet, cuando está Metropolis o cuando está Tatuaje. Y si hay otra cosa en la primera, que quiera verla mi madre, ¡pues encima bronca! Ella la ve cuarenta horas, y yo la veo dos. ¡No hay forma! Y además se lo tengo dicho: «A mí no me ordenes nada. Yo si veo una cosa que no la tengo que hacer, no la hago, ¿no? Y si la tengo que hacer, la hago.» O sea: «A mí no me ordenes nada, a mí dime hay esto. Yo lo veré y haré lo que me parezca conveniente.» Y mi madre no lo llega a comprender. Me dice: «Barre.» «Si veo que está el suelo sucio y veo que tengo que barrer, pues barreré. Pero no hace falta que me lo digas.» Y a mí me

mosquea muchísimo que me ordenen. Que me ordenen es lo que más me mosquea. Y unas broncas increíbles.

Y no es el dinero, en realidad no es el dinero la causa de todas las broncas. Es que a mi madre le gusta mucho mandar y a mí me gusta muy poco obedecer, muy poco. A lo mejor un día mi madre se encuentra con la comida hecha, las camas hechas, todo barrido y fregado. Mi madre alucinando: «Ves, así así lo tendrías que hacer, que tal y que cual...» Otro día, no sé, vuelvo a casa, lo arreglo un poco, pero como el día anterior se lo había hecho muy bien, muy de puta madre, pues, bronca: «Que tal, que cual, que ya te he dicho que no se hace así...» Pues ya está liada: «Déjame en paz, joder, ya sé lo que tengo que hacer, no hace falta que me lo recuerdes.» Y a veces, pues si no lo hago, me cae la bronca segurísima. Y si no es por una cosa es por otra, o sea, a lo mejor hace un mes rompiste una baldosa, hace dos se te cayó el agua, bueno, pues así hasta hace dos años. Pues te saca todas las historias y te las echa en cara. Bueno, dices: «¿Pero qué tiene que ver esto con el bocadillo de chorizo que me estoy comiendo?»

Ya te lo decía al principio, es lo que pasa con los viejos, si te dejas avasallar no consigues nada. Así yo, desde un principio ya les dije: «No vuelvo, ¿eh?» Así un día. Y otro: «No me esperes a dormir.» Y vuelvo a las siete de la mañana. Otro día ya no digo nada y me largo y no aparezco hasta el día siguiente. En verano hay broncas a veces, cuando lo hago entre semana. Lo normal es que cuando entre, ya sean las cinco o las seis: «¡Ya son horas!» Pero no se oye nada más. El sábado, entré a las cinco o así. Entro y no oigo nada. Digo: «Hostia, ¿qué pasará?» Abro la puerta: «Oye, ¿qué pasa?» «Nada, que estaba durmiendo.» Digo: «¡Ostras!» Ja, ja. La primera vez en mi vida que me pasaba que no abriera la puerta y oyera: «¡Ya es hora, eh!» Sí, sí, está al loro, le gusta hacer de policía. A los diez años ya volvía a la una. ¡No ves que aquí en verano se juntan las pandillas y están hasta la una o las dos ahí jugando en los columpios! La basca está por aquí fumando sus porros y jugando a básquet, pero hasta muy tarde. La gente pasa de irse a dormir temprano. Se sientan por aquí los viejos y hay una vida por aquí de noche de la hostia, ¿no? Parece una

verbena. Sí, en verano es muy bonito y aunque te tengas que levantar por la mañana temprano, como hace tanto calor, ya pasas. Y encima como vivimos al lado del río, no veas cómo se caldea, es demasié. Más de una vez me ha dado por largarme. Bueno, es que es una cosa ya tan normal, que te vayas un día de casa. Me ha pasado dos veces nada más, que me voy a casa de un amigo y digo: «Bah, paso de ir a que des la bulla.» Pa que se enteren que puedo vivir sin ellos, pero tranquilamente. Yo, cuando me marché de casa la primera vez, me largué a los Sanfermines, a Donosti, luego pasé por Asturias, me fui a Galicia, volví otra vez por arriba, me metí en Francia, y luego para abajo. Todo un verano. Aquella época iba medio jipi, ¿no? Tocando la flauta, haciendo pulseras.

Yo no sé. El hijo primero de mi madre ha hecho de padre para mí. Al principio se enrollaba, pero ahora ya ves, es que se ha hecho un burgués. De joven eres un imbécil, pero ya maduras un poco y te vas dando cuenta de las cosas, te conviertes en un progre o en un izquierdoso, como dicen los fachas, o un tío con unas ideas un poco coherentes quizás. Sí, porque buscar lo que busco yo, no creo que sea muy incoherente. Pues pasar de eso a estar quemado, y convertirte, si puedes, en un señor burgués con tu propio negocio, o sea, pasar a tener algo de pasta. No sé cómo pasa, pero la mayoría de la basca, de los progres, de la gente que son de izquierdas, al final consiguen algún sitio, enrollarse, tienen pasta, y viven de puta madre y son muy felices, no sé cómo se lo montan, que te siguen puteando, pero con un aire más progre, ¿no? No sé, pues mi hermano es de este tipo. Yo me acuerdo que la primera vez que empezaron las movidas vimos un puesto de Fuerza Nueva diciendo que no a la OTAN. Y me dice: «Mira esta gente, si serán imbéciles que de aquí a dos años, la OTAN sí.» O sea, mi hermano muy progre y muy de izquierdas. Ahora lee el ABC, tiene una peluquería y se caga en el gobierno porque le cobran un montón de impuestos. Pero ahora va a tener un piso nuevo, un coche nuevo y un chalet en la playa. Se caga en el gobierno y eso que es de izquierdas. El PSOE no lo encuentro, ¿no? Ja, ja. Sí, descarao, si de la basca los mismos del PSOE se largan porque les da vergüenza. Antes de las votaciones todos con el carnet así diciendo: «Mira, soy del PSOE.» Y ahora lo tiran, lo esconden, no quieren que nadie se entere de que son del PSOE. Ahora, como ha cambiado y es un señor reaccionario, pues, conflictos cada día. Y ahora no puede verme, ¿no? Dice que mis ideas llevan a la cárcel y que nada. Ahora me relaciono más con el primer hijo de mi padre. Es uno que está en Gerona y también, no sé, fuma canutos. Pues a veces yo me voy con él. Ha sido un jipi siempre, ¿no? Y me relaciono mejor con él que con los demás. Es por lo de la cultura underground, la contracultura, no sé, te llevas mejor con la gente del mismo estilo. Le gusta la fotografía, trabaja también en RENFE y viven en un estudio en la playa, un estudio de fotografía y lo tiene bastante bien montado. Vive con una chica, está guay. Ahora hace poco le he enviado un paquete con un par de cintas y tebeos que le encantan, de *El Callejón*. Y claro, te mueves más con él.

Ya pasabas de estudiar...

Yo he ido a montón de colegios. Pues cambiando de domicilio constantemente no había otro remedio. El primero fue La Terreta, tendría tres o cuatro años. Me acuerdo que iba con los amigos que ahora mismo tengo. Del colegio recuerdo pocas cosas. De casa, muchas broncas. Y luego, cuando se separaron los viejos, un trauma de la hostia. No he sido nunca buen estudiante. Bueno, al principio lo era. Mi madre me dice que de pequeño era el primero de la clase y viendo las notas yo me he quedado alucinado. Porque ahora soy un perro y viendo las notas de pequeño... sobresalientes a punta pala por todos los lados. Hasta tercero sólo había conseguido un notable. ¡Todo lo demás sobresalientes! No me acordaba de todas estas cosas. En tercero ya empecé a ir de vándalo por la vida.

A partir de tercero me rompí la nariz, no vivía con mi padre, vivía sólo con mi madre y imagino que todo esto influiría en un trauma, en un complejo de inferioridad de la hostia, ¿no? Llegaba a clase y, bueno, el napias, el... Me llamaban miles de cosas, y yo de discriminado por la clase

diciendo: «¡Joder, qué pasa!, ¿no? ¡Ni que fuera imbécil!» Ya sabes cómo son los críos. Como buitres. Al primero que flojea, a por él. Sí, sí, son la hostia los críos. Es que van a matar. Al primero que se descuida lo destrozan y ya se apañará. Los críos son muy majos, pero más cabrones que la hostia, descarado. Imagino que si yo hubiera tenido ese complejo de inferioridad y no hubiese tenido todos esos problemas, hubiese sido tan cabrón como ellos. Y por eso, no sé, también me habrá ayudado a ser de otra forma. Cuando lo has superado te das cuenta que no tienes que ser cabrón, que no tienes que putear a la demás gente, por taras o defectos físicos. Y quizá me ayude esto de paso a tener verdaderos amigos, una gente que te comprende y está a tu lado, y que no le importa que por estar a mi lado los marginen también. Esto me ayuda a tener amigos de verdad. Debe haber bastante psicología: el saber distinguir a la gente casi al verla. Y me pasa bastante. Esto de que estoy hablando con alguien y me estoy haciendo un juicio ya y suele resultar casi siempre.

Me llamaban el Campana en la escuela. O sea, el que daba la campanada. Supongo que a la primera de cambio intentaría saltar para que se notara que estaba allí, ¿no? Es normal, a muchos tíos les pasa: a la primera, campanazo, a ver si se dan cuenta de que vivo. Los profesores son igual que los críos. Los hay muy buenos que pasan de historias y van a ayudarte, pero hay otros que se dejan llevar por los críos y si los críos le tienen manía a uno, le toman manía y, bueno, ya pueden tirar al niño a la basura porque no va a servir para nada. O sea, un perfecto inútil. Pero eso es muchas veces culpa del profesor. El tío a veces se deja dominar por los críos y acaba siendo como ellos de imbécil. Los críos son cabrones casi siempre por los maestros. A veces que un maestro que sea el ídolo de todos los alumnos le haga una broma a un crío por lo que sea, ese crío me imagino que va a ser la burla de todos los fans del maestro, pero ya por la cara. Imagino que a mí me pasó con el director del colegio, don R., un tío más facha que el Franco. Pues el tío si no le echaron sería porque tenía más influencias que la hostia. A uno le arrancó una oreja. Cogía a los niños por la oreja, los levantaba al vuelo y... ¡bum!, zambombazo. A mí me partió una silla en la espalda. ¡Jo, una pasada! El tío estaba subido en el primer piso y estaban haciendo las filas para entrar. Cuando veía alguna bulla bajaba y... fa, fa, fa, se liaba a hostias con los cinco críos que habían armado un poquito de bulla, pero a hostias por la cara. Pues el tío éste le tenía rabia a cinco o seis críos de todo el colegio y al final hacía que los profesores los cogieran rabia y los críos también.

Me acuerdo que pasaba de ir a clase. Yo me iba a leer *El Papus* al río. Nos íbamos al río cuatro o cinco críos y nos poníamos a jugar a bolas, nos hacíamos cabañas o nos íbamos a robar peras a los payeses. Sí, cogíamos cuatro o cinco peras y pasábamos delante del payés pa que saliera corriendo detrás nuestro. Y nos llevábamos las bicicletas a armar bulla por ahí. Eso en cuarto ya. Si en La Terreta no hubiera habido pandillas, no hubiera sido La Terreta. Tengo un montón de heridas, señales. Aquí tengo una de un ladrillazo y se ve que era un crío. Me acuerdo que hacíamos las hogueras. Montábamos la hoguera, ¿no? y había gente que se quedaba toda la noche con escudos, cascos, cañas, tirachinas, ahí guardando para que no nos quitaran la leña los de otras hogueras. Y cuando veíamos que alguien tenía una hoguera más guapa, nos íbamos en pandilla con los tirachinas a robar leña a las otras hogueras. ¡Unas pasadas! ¡Éramos más bestias! Atábamos los perros a los postes y nos liábamos a tirarles chinazos, a atarles latas, a mosquearlos. Luego se venían detrás nuestro pa mordernos y los metíamos en el colegio y... fa, fa, a balazo limpio con ellos. Éramos unos animales, unos burros. Y esto de coger las lagartijas y meterles un petardo en el culo... ¡sshh, bum! ¡A tomar por culo la lagartija! ¿Y en la escuela qué iban a decir? Si son más burros los profesores. No decían nada. Te veían en algo de esto y te pegaban dos hostias.

Estuve en La Terreta hasta quinto. Luego me fui, sexto, séptimo en La Salle y octavo en un colegio de Barcelona. Entonces estaba con mi padre, que fue la tercera vez que se juntaron y la última, y vivíamos en Barcelona. Y allí lo mismo. En octavo aún me acuerdo de un profesor partirle un taburete a un crío en la espalda. El estar dos años de

internado en La Salle es lo que recuerdo. Mis padres vivían en Barcelona, pero yo iba a La Salle de Manlleu. El viejo siempre sale con que salí más caro que un hijo tonto. Pero bueno, allá él: «Yo no quería ir a un sitio interno, has sido tú el que me has llevado.» Y era pa poder vivir mejor, que yo no me enterase de las movidas que había en casa, que eran de la hostia. Y estuve dos años que no salía de La Salle para nada. Y luego salí de allí, ¿no? Lo que suele pasar, sales de un colegio de curas y tienes a los curas... algo increíble. De La Salle me echaron el segundo año. Sí, es que era un perro de la hostia. Normal, estás allí interno y hasta los huevos de aquello. Y haciendo pilas. La última semana me vieron una hora y me escapé de allí dos veces en una semana. Me fui a dormir una vez debajo de un puente con el saco de dormir, y otra vez al pajar de un amigo. Cuando descubrieron dónde estaba, el hijo puta del rector me pegó una paliza... Iba con el ojo hinchado, la mejilla así, la nariz sangrando como un loco. ¡Pero una paliza que me dio el cabrón! ¡Qué pasada! ¡Era un cura y la paliza que me dio! Esto fue con la mano, que luego cogió una vara y me dejó las costillas, pero tibias, tibias, tibias. Estuve dos días en la cama y a los dos días, después de estar medio bien, dicen: «Bueno, expulsado.»

Acabé séptimo en La Salle, recuperé las dos que me quedaron y acabé octavo en otro colegio. Éste estaba en Hostalets de Balenyà, porque en realidad en Barcelona no he vivido, he vivido en un pueblo. Y bueno, en ese pueblo iba al colegio que se llamaba Juan XXXIII, normal y corriente. A partir de ahí empezaron a cambiar las cosas. Había un profesor de la CNT, yo creo que era mi ídolo. Se llamaba Llopart. El dire le pegó una paliza a un crío. Y el Llopart, que era profesor de matemáticas, le quitó el taburete al director, le partió la cara y encima le puso la denuncia y le echaron de allí. ¡Una pasada! Yo, es que aluciné un montón. Yo fui un día a su casa, y ver lo distinto que era su mundo al de los viejos, yo me quedé flipado: las camas estaban en el suelo, las habitaciones estaban separadas por esterillas de paja, tenía un tapiz en la pared cantidad de guapo, moqueta en el suelo, y cojines, un equipo de música y su televisión en un rincón, pequeñita, que se notaba

que no veía demasiado la televisión porque era de estas portátiles. Y bueno, ver eso y ver una casa tradicional como la mía, dije: «¡Hostia, esta gente tiene, no sé... tiene una forma de vida que me gusta!» Era el clásico progre de los setenta.

BUP lo hice aquí en Lleida, que fue cuando mis padres se separaron otra vez. Y fui al Màrius Torres, en segundo ya pasé de hacer BUP y me fui a FP y también pasé y me puse a trabajar. BUP era venir de Barcelona y estar desconectado de todo. Tienes cuatro amigos justos para poder salir un poco y nada más. Pasé un año fatal. Me acuerdo de un profesor muy enrollao, que me lo encontré el año pasado en una manifestación pacifista, que el tío es que llegaba a clase y decía: «Bueno, ¿quién es el que no tiene ganas de estar aquí?» Y los que levantábamos la mano: «Venga, todos fuera. Los que se quieran enterar de qué va el rollo que se queden, los que no, que se larguen.» Ja, ja. Y eso me gustó un montón. Era el que hacía ciencias naturales. ¿Te puedes creer que lo suspendí todo menos educación física y ciencias naturales? ¡Y ciencias naturales con un sobresaliente! Me gustaba cómo daba la cosa. Pero fue a partir de mediados de curso. A principios había una tía que había estado con el Rodríguez de la Fuente, ayudándole, y la tía sabía un huevo, pero era una hija de puta. Entonces pasábamos de estudiar. Suspendí las dos primeras evaluaciones. Las tres últimas, una de sobresaliente, la otra de notable y la otra de notable. Qué cambio más radical, ¿no? Me hicieron pruebas, un test, un psicólogo y un sociólogo en el instituto, para ver qué pasaba, ¿no? Por qué no estudiaba si en octavo había aprobado con notable y en BUP no me comía una rosca. No lo descubrieron, ja, ja. Bueno, pero me dijeron que tenía un coeficiente de inteligencia de... bueno, que si quisiera podría ser un científico de la NASA. Tenía un coeficiente de inteligencia pero muy alto. Yo me quedé alucinado. Yo me imagino que después fue bajando.

Al año siguiente, ya en FP, empiezas a tener más amigos y te conviertes en un gamberro de la hostia. Ya en BUP eres un gamberrete con cuatro colegas y montas las tuyas.

No con mala intención, no es pegarle el palo a nadie. Es no ir a clase, el tomarle el pelo a los profesores, el ir de picarón un poco por la vida, ir de pasado. Y luego en FP es cuando ibas de súper pasado, ya pasabas de estudiar, no me veían el pelo en casi todo el curso. Y, bueno, fatal. Y los porros fueron en FP, recuerdo que echaron diez o doce por esto. Allí ya me relacioné con gente de La Mariola y ya sabes lo que pasa... te relacionas con gente así y vas de broncas. Entonces había broncas con la gente de La Terreta. Bueno, pues en las discotecas, broncas cada semana. Entonces yo hacía piragüismo en la Antorcha. Los de piraguas se organizaban unas broncas que había que tener un cuidao con nosotros de la hostia. Cada domingo de broncas a las discotecas a meterse con todos, ¿no?

En el curro, que no me den la bulla

He trabajado desde los trece años. Empecé ayudando a un payés que vivía al lado de mi casa. Limpiaba las vacas en las cuadras, recogía las balas de paja, ayudaba a segar, a sulfatar. Me pagaban 60 pelas la hora. Y curro cantidad de duro, intentando hacer diez horas para ganarme 600 pelas. En verano todos los días. Cuando estaba estudiando, sólo los fines de semana para sacarme para el cine el domingo. Y me acuerdo que lo primero que gané se lo di a la vieja, pero todo, ¿no? La vieja, cantidad de contenta: «¡Joder, qué niño más bueno que me ha salido!» Ahora le doy un tercio de lo que gano y a veces la mitad y... bueno, ya hay broncas, ja, ja.

Si en realidad yo voy de manitas, lo que pasa es que voy de perro también. Hago lo que quieras, pero como no me dé la gana, es que soy un perro. Me lo han dicho tantas veces ya, que me lo acabo por creer. Por ejemplo, he pintado hace poco las ventanas, pero ha tenido que estar mi madre detrás tres meses. El otro día dijo: «Hay que empapelar.» Y a lo mejor si me da el punto me lo hago mañana y pasado todo. Pero como no me dé por ahí, se puede pasar dos años gritándome. O sea, tengo que ser yo el que vea las cosas, siempre pasa lo mismo. Ya me pueden

gritar, que si no me da la gana, voy a pasar olímpicamente de hacerlo. Mi primer trabajo fijo fue en una tienda de recambios de automóviles. Allí trabajé un año. No me gustaba y además se cobraba muy poco. Y encontré otra cosa. Hice la solicitud para Correos, para subalterno y me aprobaron, estuve estudiando tres meses y luego empezaron a echar gente de Correos y... ¡bah!, yo estuve entre ellos. Y luego he estado trabajando en la fábrica, en la arrocera. Éstos son los tres empleos fijos que he tenido. Luego he trabajado en la fruta, en dos restaurantes y un bar.

En la fruta son unos explotadores asquerosos. Yo, el primer año salí mosqueado. A mí me pagaron el año pasado a 300 pelas, bueno a 250 la limonera y a 300 la blanquilla. No, si está bien. Pues había un negro allí que le pagaban a 150 la limonera y a 200 la blanquilla, en el mismo sitio y currando más horas que yo. Pero los tíos es que llegaban a currar doce y catorce horas diarias. Yo curraba ocho y sacaba más pasta que ellos. Y encima, a ellos les dejaban una casa y tenían que pagar alquiler por la casa. O sea, casi trabajaban por la cara, por la comida y por el piso. De un descaro total. No tienen papeles, venga explotarlos. Y luego hablan de los negros... Aparte de eso, una calda que te cae encima cada día que te cagas. Pero sí, te ganas tu pasta, y vas currando a tu aire, porque los cogedores son cantidad de buenos. No te enteras porque vas dándole el palique al colega que tienes al lado y bla, bla, bla, te pasas los días así. Además, el payés era un tío enrollado, bueno, no siempre, pero la mayoría de las veces. Por la mañana parábamos media hora y nos tomábamos una cerveza, y ésta nos la pagaba. Entonces el payés se enrollaba medio bien. Con nosotros, con los negros, no. ¡Qué racista que era el tipo éste, qué pasao! Además, la primera vez que le vino un negro yo me quedé alucinado. El tío se lo queda mirando y le dice: «No, moros no, sólo cristianos.» Y ya me rompió todo. ¡Joder, qué burro llega a ser! Y los negros muy majos, muy majos esta gente, son seres humanos, no cambian nada. Hombre, están discriminados y a veces están un poco cerrados, normal. Pero los negros son una gente acojonante. Igual que los blancos, igual que todo el mundo, la gente es majísima. Toda no, casi.

Han sido tantos curros que... Por ejemplo, de ser cama-

rero, he trabajado en tres o cuatro sitios. En el bar de mi tío, fatal, porque mi tío es más facha que el Franco. Yo me acuerdo de estar currando, viene mi tía, se me queda mirando y empieza a darme la bulla. Me apoyo en la pared y le digo: «Cuando termines, sigo trabajando.» Cuando yo tengo que trabajar en algún sitio, trabajo bien, fuerte. Lo que pasa es que mi tía es muy gilipollas. Nadie ma ha dicho nada cuando trabajo. Y mi tía, como es de familia, pues me da la bulla, y se desahoga conmigo. Pues yo me la quedo mirando y le digo: «Piérdete, no te desahogues conmigo, que hay otra mucha gente, y si no, te das de cabezazos contra una pared.» «Que tal que cual, que un poco de respeto.» Pero digo: «Bueno, a ver qué pasa, ¿no me vas a respetar a mí o qué?» Al principio estaba en la barra, luego salí de la barra y en aquella época andaba con los pies doblados, todavía ando un poco. Pero ando con las rodillas así juntas, y mucho más marcado entonces. Y dice mi tío: «¿Qué pasa, que no sabes andar bien o qué?» Y le digo: «¿Pero qué pasa, que le duele a usted que ande así?» Dice: «No, a mí no me duele.» Digo: «Bueno, pues se calla, que a mí tampoco.»

O sea, plantarle cara a la gente que se quiere picar conmigo siempre lo he hecho, ¿no? No me gusta que se metan conmigo. Yo, mi trabajo lo voy a hacer y lo haré lo mejor posible, y si quieren decirme algo, que me lo digan. Pero que me lo griten... me salto más rápido, y le canto las cuarenta a quien sea. El jefe de camareros aquel año, ¡bah!, es que me tenía amargao. Fue el último día ya que dice: «¿Qué pasa? Que eres muy lento...» Cojo la caja y hago: «¡Tum! Tú mismo...» Y me largué pa Lleida. «Si me vas a echar la bulla... Llevo aquí currando todo el día y vienes tú de dormir la siesta...» Terminas de comer a la una, sirves las comidas a los clientes, a las cuatro terminas todo. Bueno, pues en ese momento, los camareros se quedan dos de reserva y todos los demás se van a dormir la siesta, a bañarse, a hacer el imbécil por allí y bueno, [yo] había estado currando toda la noche anterior en una historia que vino el Pujol aquí a las balsas y había estado currando hasta las tres de la mañana; luego me levanté a las ocho, y ya eran las ocho de la tarde cuando el nota viene para allá y me dice que venga, que más rápido. Ya me mosqueé, cogí la caja y dije: «¡Búscate la vida! Yo de currar paso. ¿Qué pasa aquí? Encima de que hacéis la pirula y hacéis que me toque hacer el servicio cuando me tiene que tocar, me vienes tocando los cojones... ¡Va, hombre!»

Y la última movida que he tenido de este tipo fue currando en la arrocera, el último curro que he tenido. Pues acababa de salir de tener un accidente con las piernas, tenía fisura de ligamentos. Al saltar de un camión me rompí un tobillo. Estuve un mes de baja y a la semana de estar de alta, me pongo a trabajar en el molino. Bueno, el molino funcionó mal, se empezó a encallar, empezó a salir humo y me pongo la mascarilla y no funciona. Hacía quince años que no le cambiaban el filtro y se tiene que cambiar cada quince días. No funcionaba. Yo ahogándome, no sabía cómo parar que saliera el humo aquel. Salgo pa fuera y le digo a un camionero: «Oye, ves a buscar al molinero, que se me está inundando esto de polvo y que me estoy ahogando.» El tío se me queda mirando y me dice: «Yo no voy a buscar a Manuel, no me hablo con Manuel.» ¡Hostia! Me lo quedo mirando... Pero aquello no paraba de soltar humo. Al final me metí pa adentro, lo solucioné yo solo como pude, cuando estaba arreglado me voy pa él, me lo cojo así y le pego dos hostias. Le digo: «Si pasa una cosa así, me importa tres pitos que tú tengas relaciones con Manuel o no tengas relaciones con Manuel. Si tienes broncas es problema tuyo, pero esto es una necesidad y a mí no me jodas.» Pues al día siguiente, me tuvieron que llevar al hospital con una intoxicación del polvo este. ¡Pero yo quedé más a gusto después de pegarle las dos hostias!

Después de la intoxicación, otra semana de baja, y cuando volví me dijeron que ya me podía ir, porque ya estaba cerca lo de la mili y toda la historia y me dijeron que cuando pasara lo de la mili, que fuera a buscar trabajo, que allí encontraría. Además, en tres meses me hicieron estibador, y esto no se hace hasta los dos años. Hay gente allí que lleva dos y tres años y todavía no sabe cómo funciona. Y yo, en tres meses, aprendí a llevar la máquina empaquetadora de las mujeres. La arreglaba yo, ya pasaban de llamar al técnico. Llevaba el molino y podía llevar al moline-

ro. Como soy de la CNT [Confederación Nacional del Trabajo, sindicato anarquista], y no me gusta que me jodan demasiado, dije: «Bueno, si quieres que esté currando así, tienes que ir a un abogado y hacerme estibador.» Y de cobrar 35 billetes pasé a cobrar 65 en tres meses. Tenía un contrato por temporada. De esta forma trabajo seis meses, cobro nueve, porque son tres meses de paro, y luego tengo seis de vacaciones y con currar tres meses además por ahí... Por ejemplo, curro tres meses en el *Segre*, empaquetando, 20.000 pelas al mes con dos horas nada más y me pego unas vacaciones de tres meses pagadas con el paro y luego tres meses y medio trabajando nada más. Es lo que he hecho este año y el pasado. El mes que viene es la última vez que cobro del paro y el que viene empiezo a trabajar en el *Segre*, empaquetando, dos horas por las mañanas y ya ves, tienes todo el día libre. Y a vivir...

Las malas compañías

He ido siempre con gente del barrio. Amigos de pequeño. Vas cambiando las amistades pero tienes cuatro o cinco amigos fijos. Donde van ellos vas tú y donde vas tú van ellos. O sea, cantidad de compenetrados. Éste es Carlos, y luego, ¿quién hay más? Bueno, estaba Gabi, un chaval que íbamos los tres antes. Ahora viene Pere, Enric. Esta gente ya no es del barrio. Ahora mismo voy con esta gente. Siempre he ido con Carlos y con Gabi y con esta gente y con Pepito... Al principio, cuando eres más o menos crío, sí que vas con los del colegio y la pandilla y toda la pesca. Pero luego te vas relacionando con más gente y vas cogiendo las amistades por otro lado. Hay donde elegir, empiezas a escoger gente de fuera, porque con la gente que vas cada día acabas aburrido siempre, ¿entiendes? Hay excepciones, ¿no? Yo con Carlos, desde los tres años. O sea, primero está la escuela, luego el barrio y luego el Tucumán y estos sitios. Y un sitio donde conoces mogollón de gente es en los festivales de rock. Allí es que conoces a una gente... por la cara, ¿no? En juergas e historias. La mayoría de la gente que conoces es de alguna juerga que me he corrido con

ellos. Igual que he conocido a la chica esta, a Sonia. Descarao. Que si me siento en el Alcázar o en el Triunfo, más de seis van a pararse a hablar. Ya lo viste. Hombre, no te sientes solo cuando te vienen buscando para hacer cosas o para que te muevas con ellos. Hay mucha gente que debe estar más sola que la hostia. Todos se sienten solos, pero descarado. Puedes estar muy acompañado y te falla cualquier cosa, un colega, o lo que sea, y se te va todo abajo. Dices: «¡Me cago en Dios, qué pasota, no puedes fiarte!» Luego resulta que no, que la gente es cantidad de maja, de buena, ¿no? Pero muchas veces te sientes solo. A mí no me suele pasar mucho. No sé si será por los amigos que tengo o porque la gente, no sé como me ve, que no puedo estar solo mucho tiempo, me va la gente, me va la bulla. Vamos, si no tengo pasta, la gente me invita. Pepito, ¡joder!, la de veces que me ha invitado a cervezas. O la de veces que nos hemos ido a comprar la botella de güisqui y la Coca-cola y nos hemos ido a casa de alguien a tomarnos unos cubatas.

¿El tiempo libre? Pues a la caza del gringo, ja, ja. No sé. Voy con los amigos, el beber, el fumar petas, el jugar a baloncesto, la política, el reírme de lo bien que hacen el tonto algunos... No sé, todo. El tiempo libre lo paso leyendo. ¡Hostia!, leo cantidad. En la biblioteca soy de la gente que más leo. Luego, pues jugando al básquet y yendo con los amigos. En este momento me estoy leyendo las *Novelas ejemplares* de Cervantes. Pero es que ya me las he leídos dos veces. *Siddharta*, de Hermann Hesse, *El lobo estepario*. Luego tres libros más. Me gusta la novela negra, Stevenson, Hermann Hesse, por supuesto, aunque sea un facha, conservador, machista total... ¿Tú has leído *Meditaciones*? Es una pasada. De Kafka me he leído un montón. La música es mi fuerte. Ahora no tenía ningún disco en casa. Los tenía todos dejados a Roxy. Me compro si puedo cada mes un par de discos. Me gustan según el momento. En casa tengo jazz también, rock sinfónico, música clásica. Tengo de todo porque es que me gusta todo tipo de música. Lo que pasa es que me da muchas más veces por oír los posmodernos: Siniestro Total, Parálisis Permanente, Durruti Column, Bauhaus... Gente de este tipo, ¿no? O jazz. Oír jazz, oigo por la noche, me pongo a leer, y música clásica a la hora de la siesta. O sea, lo tengo todo muy compaginado. Por el día

todo este tipo de música, a la hora de la siesta, música clásica y por la noche, jazz. Yo voy a conciertos de rock. Fui al de Primavera Negra. Geniales, uno de los mejores grupos que han salido. Había una niñería de la hostia. ¡Pero una niñería! ¡Joder, qué guarrada! No, si lo hubiesen hecho en otro sitio más pequeño, pero entraron allí hasta las vacas. Salió como salió, el ambiente bastante cutre. Yo estaba con un porro y había una vieja al lado mirando, así, con unos ojos como platos, tendría ya sus sesenta años: «¡Caray, qué drogadictos!» Te miran con una cara como si fueras a sacar una chuta y fueras a pegar un tiro allí delante, ¿no? No voy de jaco, no voy de yonqui. No sé, yo iba con gente. Entrábamos, salíamos, no nos encontrábamos muy a gusto allí dentro. Claro, con tanto crío y tanto viejo, acabas aburrido. Fuimos a pedir un güisqui. ¡Jo, nos miraban con una cara! ¿Pero qué pasa? ¡Un güisqui lo venden en todos lados, no es nada del otro mundo! ¡Joder, por una mierda de güisqui, cómo nos mi-raban!

Como dice Paco de Lucía: «Yo comulgo con mis amigos ante el humo.» No sé, es una cosa muy natural. Además, sí, el alcohol es algo muy divertido, puede acarrear cosas muy chungas, pero si te sabes controlar, no es nada malo. Yo he fumado porros, ¡bah!, hace un montón de tiempo. Y fumo bastante, pero sé que cuando quiera dejarlo, puedo dejarlo. Yo he dejado de fumar en un día. Fumar tabaco, se entiende. Y beber alcohol, dije: «En una semana no vuelvo a tomar cerveza.» Y a veces le doy un traguito pero nada más y suelo beber, pues Coca-colas y cosas de éstas. Es también tener una pequeña filosofía de ir de juerga. Es decir, si fumas, fuma por algo; si bebes, bebes para dos cosas, o para quitarte la sed o para colocarte. Según el momento bebes burbon, güisqui o coñac. O bebes agua mineral con gas, Coca-cola, horchata. Si vas así por el mundo, te lo vas a pasar mucho mejor porque vas a estar más sano. Y encima, cuando quieras ir de colocón, pues te lo vas a coger con mucho menos dinero.

No sé, los amigos han fumado siempre, malas compañías... Que una droga esté permitida o no es lo de menos. No existe el vicio. El vicio te lo creas tú. O sea, si tú eres responsable de lo que haces, nunca vas a tener un vicio, porque te sabrás cortar a tiempo. Sí, está clarísimo, si tú eres lo bastante consciente para decir: «Bueno, a mí el tabaco me hace daño, voy a pasar de fumar», dejas de fumar. Yo he dejado de fumar. Y el alcohol, sólo bebo güisqui cuando quiero colocarme, cuando no quiero, paso de beber cervezas y bebo Coca-cola. Que hay mucha gente que toma la cerveza como vicio. ¡Hostia! Si no, vete al Tucumán. Ves trescientas cervezas en la barra y un agua mineral, que es la mía. La cerveza, encima engorda y no te sube ni a patadas. Cuando quiero colocarme, me tomo dos güisquis y te colocan mejor que diez cervezas y encima te ha salido más barato. Y encima los colocones de cerveza, más guarros que el copón. Tomas güisqui, que no deja resaca. Hablo de JB, como mínimo. El primer porro lo fumé a los diez años en un cine. Y no fue el primer porro, fueron las primeras caladas, pero luego no lo volví a probar hasta los trece o catorce años, que fue, yo qué sé, que empieza toda la movida, cambias de curso, ya terminas octavo, empiezas a salir y ver algo, a relacionarte con gente de dieciséis-diecisiete años que, bueno, el que a los dieciséis-diecisiete años no ha fumado un porro es que es gilipollas, excepto algunos, que son gilipollas aunque se hayan fumado doscientos, ja, ja. Los camellos no iban al colegio, no, que es muy mal negocio, que encima los críos no pagamos. Hacer de camello en un colegio es lo más malo que hay. Yo comprar no compré hasta los dieciséis. Si algún amigo tenía, pues yo detrás todo el día a ver si te dejaba unas caladas. Ibas de buitre a los dieciséis. Te quieres enterar de qué va la movida y ya sabes dónde venden y dices: «Bah, vamos a pillar cien duros.»

Como estoy en paro, ayer me levanté a las nueve de la mañana. Me fui al *Segre* a ver si había curro para este verano. Luego llegué a casa, hice la comida, las camas, barrí un poco, me fui a pelar, me pegué una pelada, vine aquí, fuimos a hacer la historia esta contigo, luego fui a cenar a casa, nos fuimos de marcha y ya está. Bueno, y también comí, ja, ja. A mí, poco me falta para salir. Íbamos a ver al hombre éste, al Tete Montoliu, y nos fuimos a cenar a un bar gallego, con pulpo y con historias. Luego fuimos a la Sala Europa. Allí nos pusimos ciegos hasta el culo de beber

güisquis. Yo es que o me pongo ciego o bebo agua mineral. Fumamos unos porros. Luego nos fuimos al Krakers, hubo broncas en la puerta. Yo me reí mucho, pero no sé por qué hubo bronca. No, si entramos, yo me tomé unos burbons, con *ginger-ale*, que sabe a jarabe, y bueno, nos fuimos para casa. Antes de llegar a casa me encuentro con Jordi allá a las tres de la madrugada. Y nos fuimos al Casablanca. Y en todos los sitios, como íbamos muy pedos, dándole a las niñas. En el Krakers, es que, yo qué sé, estás allí sentado y te quedas con una que está bonita y tal. Entonces empiezas a comerte el coco tú mismo y no se da cuenta o pasa de ti olímpicamente y acaba ahí la historia. Siempre pasa lo mismo. En el Casablanca yo me partí la polla. Estaba arriba y había una tía abajo que tenía la figura bien bonita. Y me mira a mí, nos empezamos a reír. Le mandé un porro, sube pa arriba: «¿A ver qué pasa que no me invitas?» Y luego pues ya para casa. Había bebido güisquis, todo güisquis, menos una vez que bebí un vodka con lima, que estaba cantidad de guarro, sabía a caramelo, me revolvió el estómago. Me retiré a las cuatro y media o así. Para ser viernes, ya está bien.

Hoy me he levantao, he jugao al básquet, por la mañana, lo primero que he hecho, para quemar la resaca, jugar al básquet y tomar un agua con gas. Luego comeré, me pondré a ver Lucky Luke, cuando acabe me iré pa Lleida, la movida de la radio. Después de la radio me vendré para casa y esta noche no creo que salga. Estoy muy cansao y mañana quiero irme a jugar a básquet. Normalmente salgo los sábados y se acabó. Algún día de cada día salgo a dar una vuelta, pero a las diez en casa. Y a veces, si te quedas hasta la una o las dos, te quedas por aquí, por el barrio, hablando con los amigos. En verano la costumbre es quedarse con los amigos en un banco hablando. Te haces unos petas. Hace un calor de la hostia, no apetece irte a la cama. Los sábados haces lo que se hace cada sábado: irse de movida. Te vas al Roxy, al Tucumán, al Diplo, a cenar con los amigos, si hacen algún concierto de rock en algún lado, pues allá, si no, te vas al Pentagrama, al Casablanca, al Pipper, al Línea y... a hacer el recorrido toda la noche. Y siempre lo mismo. Y el domingo, si sales, te vas al cine. Un día de invierno es trabajar. Me levanto, a trabajar, como, trabajar, ver la tele, cenar y a la cama. Durante el verano, si puedo trabajo en la fruta, si no buscarme la vida, que es lo que estoy haciendo ahora. Los días de cada día me estoy en el barrio o me voy a dar una vuelta por Lleida. Te compras *El País*, te sientas en el Alcázar, te pides un agua con gas y te lees *El País*, te partes el culo con las páginas culturales...

Fue cuando me enrollé...

Bueno, pues el primer casquete lo metí a los once años con una tía que tenía veintidós. Esto fue una tontería de crío, luego tardé mucho. Intentar tener un polvo antes de los once años es que no lo encuentro. Ya no me enteré de las movidas estas hasta los dieciséis o así, que fue cuando me enrollé y toda la historia. Yo tenía el problema este de la nariz y hasta que no me hicieron la cirugía estética, pues iba de complejo. Entonces empecé a relacionarme con más chicas y pues ya a los dieciséis años, pues ya sí. Y a partir de los diecisiete ya te empiezas a enterar de movidas. Cada vez que cae, pues de puta madre.

Historias fuertes sólo he tenido tres, de haber salido con chicas durante tiempo, ¿no? La primera fue a los dieciséis, cantidad de platónica. Es la historia de siempre. Cuando eres crío, te montas unas historias platónicas en plan pasado. El primer amor sería a los cinco o seis años con una cría que era vecina mía. Nos íbamos a la habitación de al lado a darnos de muerdos. Y luego viene esta de los once años. En el barrio pasaba una cosa. Juntos en pandillas y... bueno, hay cuatro o cinco niñas que están con la pandilla y ya empiezas a ver chichis, las tonterías de los críos. Y no sé, no me impresionó nada. Hombre, aluciné un montón, porque no veas... Después de esto vino el amor platónico a los dieciséis. Bueno, platónico... Salimos y eso: pues un besito y a cortar. Lloros por un lado, lloros por el otro. Cortamos por cualquier tontería, fui yo, me parece. No sé, una historia muy rara, cosas de críos. Ya casi con diecisiete me enrollé en un concierto de rock y fue cuando empecé la carrera, ja, ja. Ahí fue cuando terminé de hacer-

lo y todas las historias, ¿no?, que echas la primera vara, te quitas los complejos y ya, después de echar la primera es que, ¡bah!, pasas de todo, no te cortas un pelo.

A partir de ahí, luego ha habido la última chica, hasta hace muy poco. Y tenemos un rollo bastante bien. Yo pasaba de ella, ella pasaba de mí. Solamente, pues me venía a buscar cuando tenía ganas, ja, ja. Algo bonito, como tendría que ser siempre, descarado. Imagino que ahora mismo, pues me podría pasar lo mismo: voy y hay rollo, a lo mejor. O sea, la tía no se enrolla con otro y tiene ganas, pues a lo mejor tengo rollo y todo. Ella se mueve en sus ambientes, yo me muevo en los míos y te encuentras y hay rollo, pues... guapo. Cuando te ve por esos sitios ya sabe a qué vas. Cuando la veo por donde yo voy, pues ya sé a lo que va. Además, lo tenemos muy claro. Imagino que todavía. A lo último, se puso un poco tonta. Me escribió una carta y le dije que si quería coger algo de mí que lo cogiera, pero que me dejase en paz, ¿no?, que me dejase en libertad. La tía no sé si se lo tomó muy bien. Quizás se lo tomaba en serio, yo pasé totalmente.

Hacer el amor es un reflejo natural. En un momento dado puede ser una expresión de cariño a una persona. Pero no sé, es un instinto natural, nada más. En un noventa por ciento de las veces me lo he pasado bien. Solamente, muy pocas veces, no he sentido nada. A veces ha sido porque estaba muy cansado o porque no tenía ganas o porque iba muy borracho, ja, ja. Es cuando más te comunicas, es cuando usas todo, todos los sentidos, ¿no?, para comunicarte: el tacto, la vista, el olfato, el oído... todo. Estás atento a lo que cae, si se mueve de una manera o de otra. Estás superatento a todo y te estás comunicando sin decir una palabra a veces. La única dificultad es que ellas no quieran, je, je. No sé, es proponérselo. También según el día. La luna llena. Sí, ríete, pero va en serio, en luna llena alucinas un montón. Y yo qué sé, ayer mismo iba predispuesto a comerme lo que fuera. Salí de casa, pero por la cara. Fueron cuatro morbos y para casa. Pero en la Sala Europa había una profesora que tendría sus treinta y cinco tacos, ¿eh? Y la tía es que estaba provocando un montón. Se estaba pegando el lote con uno de los alumnos y me estaba mirando a mí. Y yo quedándome con la copla. Digo: «Hostia, qué fuerte, ¿a ver si hay palique?» Y la tía al final se piró. Pero bueno, que me saca a bailar, y... ¡Es que me puso loco! Ya ves, vas con ganas y encima te viene una tía provocando. Bueno, te vuelves loco. La última vez que me enrollé... ¡Oye! Pues hace tres semanas, con la chica ésta. Pues ya ves, era luna llena, es que me mola la luna llena. Estábamos en el Tucumán y nos lo hicimos en el castillo. Pasa ella por el Tucumán, y ya ves que tiene ganas de palique, ¿no?

Los anticonceptivos... si toma ella, yo paso de usar condones, eso está claro. Si no, pues hay que ir a comprar. Y si no hay, pues mira, al vuelo, ¿no? Sacarla al vuelo. El divorcio, el aborto, pienso que están bien... ¡No! El divorcio no tendría que existir: el que se casa que se joda y no sea tan subnormal. Ésa es la única historia. Y el aborto, que está fantástico, que no tienen que negarles nada, que sea ella y su conciencia y que dejen en paz a la demás gente. El aborto, como el divorcio y todo esto, era un privilegio de los ricos. Los mismos derechos que tiene esta gente tenemos que conseguirlos nosotros como sea. Al final se conseguirán. ¡A ver si sólo va a poder abortar el que tenga pasta para irse a Londres! Aborto gratuito y por la seguridad social, descarado.

Un escudo para la gente ésta

¿La religión? Sí, esto me gusta más, ja, ja. Las historias de la misa te las meten desde crío ya. A mí me funcionó la movida hasta los trece años o así. Después de los trece, me confirmé, y entonces le dije a mi vieja: «Yo, esto no lo hago por mi gusto, ¿eh? Lo hago para que no te piques.» Y me dijo: «¡Qué va, hombre! Luego verás que sí, que te vas a enrollar...» El estar en la confirmación era porque salía con una gente que creía en Dios y todas las historias y me dije: «¿Qué hago aquí si no voy?» Mi madre es más católica que la hostia. Y luego está a favor del aborto y a favor del divorcio. Pero esto son ideas que ha ido cogiendo de mí. Si te mueves en un ambiente revolucionario, acabas siendo un

revolucionario, eso está clarísimo. Y en aquel momento, yo era consciente de que no creía en Dios y todas estas movidas, pero como te ibas moviendo en un ambiente de católicos, ibas a misa de vez en cuando y haciendo el bobo.

Muchas veces tengo conversaciones con los curas y con las monjas y, vamos, no me consiguen convencer de que Dios existe. No sé cómo se lo hacen, pero siempre se lo han hecho muy mal. No me han llegado nunca. Al principio, bueno, ibas porque llevabas mucho tiempo detrás y después del colegio de curas, todavía te queda algo de las tonterías que te han metido en la cabeza. Pero luego te vas moviendo por otros sitios y vas cogiendo ideas de todos lados, y razonamientos de todos lados y más de uno te lo haces tuyo, y te das cuenta. ¿Qué coño pasa? Budistas, cristianos, islámicos, cristianos católicos, cristianos protestantes, cristianos testigos de Jehová. ¿Qué más hay? Miles de religiones. Dices: «¿Por qué va a ser la mía la verdadera? ¿Y las demás no? ¿Qué pasa? ¿Que ellos son más imbéciles? ¿O qué?» Pues en teoría la religión más antigua tendría que ser la verdadera, o la religión que siga más gente... Además, luego te vas dando cuenta de que el Dios que sea sólo sirve de escudo a la gente que no tiene mucha fuerza, para desahogarse, o para no tener tanto miedo a la gente, al mundo exterior, a la sociedad, a todo... Y bueno, pues la religión es eso, ¿no?, un escudo para la gente ésta.

La iglesia es la ley del dólar. ¿Has oído La Polla Récords, el *Salve*? Pues tienes ahí todo. O sea, una guarrada, un negocio. Pero no sólo la Iglesia católica, los budistas... todas las iglesias es una comida de tarro para sacar pasta y vivir bien unos cuantos. Si no, fíjate: las clases poderosas son los políticos, los curas y los militares. Siempre, siempre ha sido así. Y esta gente es la que siempre ha vivido bien y a costa de todos los demás. Tanta Virgen del Pilar y tanta hostia, ¿eh? Y la Virgen del Pilar la ha hecho el pueblo sudando, pero no los curas trabajando como cabrones. Y luego, si en la República quemaron alguna iglesia, ¿qué pasa? ¿No las ha hecho el pueblo? Pues que haga el pueblo lo que quiera con ellas. Lo veo mal que quemen algo tan bonito. Que quemen al cura, pero que dejen la iglesia, que es bonita.

Mis contactos con la iglesia han sido el cura del barrio. ¿Ves? Pasa en la religión como en todo. Los católicos de base son gente de puta madre. Pero los católicos con poder son unos guarros, son unos hijos de puta inmensos. Los políticos de base, la gente del PSOE, como yo, obreros, que están allí con el carnet, pero que se sudan el voto un montón, esa gente son pero de putísima madre. Pero los políticos, los cabrones esos que están viviendo a costa de los demás, ésos son unos cabrones de mierda, hombre. Y por eso la CNT, desde un principio, ha tenido mi visto bueno. Bueno, siempre no, casi siempre, porque allí todo el mundo es de base, no hay ningún dirigente. El secretario lo puedes echar tú, si quieres. Convocas una asamblea diciendo: «Este señor no funciona por esto, por esto y por esto...» Y si consigues convencer a los demás, tú lo echas. O sea, alucinas, ¿no? Eso es lo más parecido para mí a un sistema modelo. El ser lo suficientemente fuerte tú para llevar adelante una idea, pero un tío solo sin la ayuda de dinero. En Estados Unidos es un sistema muy bonito, pero lo malo que tiene es que está basado en el dinero y por lo gilipollas que son los americanos, que son una pandilla de subnormales profundos, de cuidao. O sea, Coca-cola, tienen instintos primitivos. Sale elegido el que lleva más colorines en la bandera, la mejor chaqueta, o el tío que mejor viste, peina o el que tiene los dientes más blancos. Es la hostia, es que te cagas. Porque ríe, vende, pasando de las ideas y de las hostias.

¿Que si he tenido conflictos religiosos con mi madre? ¡Muchísimos! El estar yo poniendo la radio, Radio 3, por la mañana. Y la pongo a toda hostia, porque ponen Siniestro Total un montón de veces, ¿no? Y mi madre gritándome: «Quita eso, que tal, que cual...» Y bueno, quito eso y al rato le estoy gritando yo: «Quita eso, que tal, que cual...» Y bueno, al final, los dos gritando, a ver quién pone más alto, yo el equipo de música, mi madre la televisión. Ése es el único conflicto religioso que hay en mi casa.

Hay una historia. A mi madre no le pasa el viejo nada porque de joven estudió para cura, y tiene muy buena relación con todos los curas. Y por lo civil, a mi madre le tenía que pasar 50.000 pelas, pero en el juzgado eclesiástico, o

no sé qué historias, le dijeron que eran los dos culpables y que no le tenía que pasar nada. Y por los curas, mi madre está puteada, trabajando como una cabrona, y yo estoy pasando las mil y una para poder vivir decentemente, por la mierda de los curas. Mi primo es cura y hablar con él es imposible. Es muy inteligente, todo lo que tú quieras. Es una cabeza cuadrada, no le sacas de sus teorías. Y cuando le destrozas una de ellas, el tío no sabe qué hacer y se pone a gritar y se acabó el hablar y empieza la discusión. Con los fachas siempre pasa lo mismo. Puedes hablar con ellos tres minutos. Con tres minutos tienes bastante para destrozarles el noventa por ciento de todas sus teorías. Entonces empiezan a gritar y empieza la discusión. Pues entonces, ¿qué pasa, no? Esa gente no pueden tener una base fuerte, tampoco se preocupan de tenerla, ja, ja. O sea, con cuatro ideas a comerme el mundo, ¡bum, bum! Pues eso, de religión poca cosa más. Es una fantasmada como un castillo, es lo único que puedo decir de la religión. Si tú eres católico, si tú ves una cosa, pues bien, que la lleves por delante sobre todo con la cabeza bien alta, pero que yo soy contrario y lo tengo que decir y no me puedo callar.

La movida

Supongo que desde pequeño, el que tenga una ideología tu familia ya te conlleva tener una parecida a la suya. Luego vas con los amigos y te vas dando cuenta de que hay otras cosas y bueno, me imagino que he pasado por todas las facetas de ideología política hasta acabar en un punto que me salga totalmente de las ideologías y me convierto yo en el mismo ideario de filosofía. La principal base para mí es no tener ninguna ideología. O sea, ser yo mismo y saber razonar, y ésta es una base anarquista, que dejándote de historias, seas tú el que razones, el que pienses: eso está bien, eso está mal. Eso, yo creo que es lo más bonito que hay. No como los del PC que, por ejemplo: «Que me ha dicho el partido que no puedo hacer esto.» «¡Pero bueno! ¿Por qué no lo razonas y lo ves por ti mismo si lo puedes o no lo puedes hacer?» «No, no, me ha dicho el partido que no...» «Bueno, pues si sigues así de gilipollas, si te dicen que te tires a un barranco te vas a tirar a un barranco.» Y acabas siendo un fanático. Lo que más odio yo es el fanatismo que te meten en la cabeza y parece como los burros cuando les ponen los cacharros esos en los ojos para que sólo miren hacia adelante, que no vean lo que tienen a los lados o atrás, sólo para adelante. Pues lo mismo, los hacen vivir sólo mirando a un sitio. Es aquello —¿quién dijo esto?— de que el árbol te impide ver el bosque.

He leído a Bakunin, a Kropotkin, a toda la basquita esta. También he leído a Marx, a José Antonio Primo de Rivera y *Mi lucha* de Hitler. Pero solamente para enterarme de lo que hay y ver que la gente de derechas tiene una base copiada de gente de izquierdas. ¡Para colmo eso, y encima no la comprenden! Han ido pasando varios filósofos, ideólogos y han ido transformando esas ideas que, las modeles como las modeles, siempre serán las mismas. El fin siempre es el mismo: la emancipación del obrero. Lo que pasa es que los comunistas la buscan de una manera, los fascistas de otra, los socialistas de otra y los anarquistas la acción directa, la más razonable, ¿no? Puede haber acción directa violenta y no violenta. Para mí esto es una base. Y un método de lucha, bueno, éste más bien indirecto, el no pagar impuestos, el no ir a la mili, el negarse a tener respeto a las fuerzas armadas. Esto sería una forma de acción indirecta, más bien pasiva, sin violencia. Pasando a la acción directa ya, ¡a matar!, sería ir a manifestaciones, sentadas, el pegar carteles, la clásica lucha de calle.

Hay una cosa muy bonita. Si tú crees en una cosa, lucha por ella, ¿no? Pero es que esta gente no cree en una cosa. Les han metido una cosa en la cabeza, que es muy distinto. No pueden razonar, porque en el momento que empiezan a razonar, te llevan la corriente a ti y se dan cuenta: «¡Uy, uy, que me está haciendo el juego, me está haciendo la pirula, al final acabaré siendo un izquierdoso, y no veas!» Sí, sí, hay un facha aquí, un amigo que tengo facha, bueno, amigo... conocido. Un tío facha nunca puede ser un amigo mío. Vino un par de veces aquí de juerga en la fiesta mayor y bueno, nos pusimos a hablar de política tomando un chocolate con churros a las diez de la maña-

na, después de toda una noche de juerga. Y al final, el tío todo convencido de que el anarquismo era lo mejor que había, ¿no? Pero es que el tío insistía: «Es que el anarquismo se parece mucho al fascismo...» «¡Pero no digas burradas, hombre! Que de la anulación del poder al poder avasallador, ¿qué tiene que ver?» Y el tío: «¡Que sí, que no sé cuántos, que se tiene que llegar por la fuerza, que si no no se puede llegar!» «¡No me jodas! ¡Un facha intentando convertir en anarquista una sociedad!»

Tengo el carnet de la CNT y lo tengo sin pagar hace ya... Me interesó un tiempo, pero vi que el anarquismo organizado de forma mangui no funciona. Por muy anarquismo que sea, no funciona si la organización no está hecha, pues, de forma libertaria. Ahora no veas la que está montada, con los congresos, las inscripciones... Y ya hay tres CNTs, así por la cara. Me metí cuando empecé a trabajar. Me dicen: «Ahora a los dieciocho años vas a tener que estar sindicado.» Y dije: «Ah, pues ya me pongo, ¿no? Me voy a poner en la CNT igual a los dieciséis que a los dieciocho.» Y desde el 81 que soy de la CNT. Bueno, que ya no pago, hace tres o cuatro meses que no pago. Fui de delegado de Lleida al V Congreso en Barcelona. He estado en manifestaciones. El año pasado el Primero de Mayo dimos la nota. Salimos cuatro tíos con cuatro banderas negras y en la plaza de la Paz, delante de la Guardia Civil, nos pusimos a tocar los pitos. Luego nos fuimos a la estación y luego de marcha al castillo, con todas las banderas. Hicimos el gilipollas un poco. Estuvo bien. Yo estaba esperando que viniera la pasma a que nos llevara a la comisaría, que era lo divertido, ja, ja. ¡Pero na, no pasó nada! Y luego tengo relación con mucha gente de CNT de muchos sitios. Me ha valido el dormir bajo techo muchas veces. Porque llegué a Pamplona y, bueno, lo primero que hice fue irme a la CNT porque no teníamos sitio para dormir. Y en la CNT nos dejaron el local, la primera noche. En Zaragoza, fuimos a una manifestación cuando la base americana. Y también, dormimos en la CNT. En Pamplona, los últimos días íbamos colgados de pasta y nos íbamos a cenar a los tenderetes de la CNT y bueno, al final a nosotros no nos cobraban. Estuvo bien, ¿no? A las reuniones que iba, como

tenía otro punto de vista... Allí son todos viejos, sólo éramos tres o cuatro jóvenes, pues teníamos una visión totalmente distinta a la de los viejos. Yo, unas broncas... Porque nosotros nos queríamos presentar a las elecciones sindicales y los viejos no querían. Luego, al final, dijimos: «Nosotros nos queremos presentar, pero si el delegado de la CNT no funciona, que se pueda cambiar tranquilamente. No como ahora que si nombras un delegado en la empresa y no funciona, pues se tiene que quedar hasta que acabe el período.» Nosotros dijimos: «Sí, nos presentamos, pero con esta condición, y que no por ser él el delegado de la empresa, si tiene menos años de curro y tienen que echar gente no tiene por qué el tío quedarse.» Era como un conflicto generacional, sí, claro, pero descarado. O sea, son dos generaciones totalmente distintas. Como la mierda del franquismo le cortó el rollo a la CNT, los hay muy viejos, muy viejos o muy críos. No hay gente media que te pueda hacer de puente, ¿no? Y ya te cagas.

He estado en el MOC (Moviment d'Objectors de Consciència), en el Col·lectiu per la Pau, en el GAMBA (Grup Antimilitarista de Barcelona). Bueno, estuve en el GAMBA un par de veces. He estao en la CNT, que hay gente que son objetores y siempre han estado en movidas de éstas, yo qué sé. La misma cosa de hacer periódicos, y revistas y hacer radio, ya es estar en la movida, ¿no? Ya es ser independiente. Pero vas viendo las cosas y te vas moviendo para solucionarlas, hacer algo o intentar hacerlo. Y me he enfrentado al Ayuntamiento cantidad de veces. Hay cantidad de gente que me conoce por la televisión, por la radio o por el periódico. ¡Si he salido un montón de veces! Haciendo el loco el día de las fuerzas armadas, bailando por ahí. Y en Radio Lleida, hubo una vez que denegaron un permiso y estuve dando el callo. No nos dieron permiso para poner un tenderete del Col·lectiu per la Pau. Y a mí esto me tocó los cojones: «Pues al Siurana, bueno, yo a este hombre lo voy a poner a parir.» Lo amenacé con que... bueno, no lo amenacé, le dije que, o me daba alguna explicación, porque no me quiso ni recibir, o voy al Defensor del Pueblo, que vaya defensor tenemos, ja, ja. Sí, sí, con esta gentuza si te descuidas te petan el culo pero a la mínima.

[De pequeño] ideas políticas no sueles tener. Pero me acuerdo que tenía, bueno, eso es lo que dice mi hermano, que también es un progre de la hostia, pues me cuenta que antes iba de pasao, que me gustaban los soldaditos un montón, las películas de guerra. Yo creo que como todos los críos, es normal que pienses así, jugando a batallitas o pegándote pedradas. Además, no te deja otra opción esta sociedad. Te está metiendo las armas por todos lados y a la mínima que pueden... En la televisión, un comecocos increíble. Te ponías a ver los anuncios y en Reyes, tres de cada dos era de algún juguete bélico: un helicóptero, un madelman, un exin castillos, un tente misil. O un juguete sexista: que si una Nancy repollo, que si la vajilla, siem-pre lo mismo. Hasta que eres un poco mayor y reaccionas, ¿no?

Ahora mismo estoy con movidas pacifistas de objetores. Yo soy objetor porque soy antimilitarista. No soy objetor por motivos religiosos, ni filosóficos, ni políticos. Bueno, hay parte de todo esto. Pero el principal motivo es que tengo una idea fija, que es el antimilitarismo. Y debe ser la única idea que no saldré de ahí. Y bueno, que nadie que ha dado. Yo desde el principio dije: «El tío que me dé tres causas para que yo haga la mili, razonables para mí, yo la haré y encima, si queréis, reengancho dos o tres veces.» Pero es que todavía no ha habido nadie que me dé una. Y encima es que encuentras miles de causas para no hacerla. A nivel político, pues el saber que el presupuesto militar es superior al de educación. ¡Es que se te cae la cara de vergüenza! Hay analfabetos y se están gastando la pasta en misiles. ¡Pero qué hijos de puta! Ver que solamente con el tercio de los gastos militares acabarían con el analfabetismo en España... O sea, que hay que hacer montón de centros de BUP y FP y de colegios pa los niños y por otro lado que hay gente sin seguridad social porque no tienen un duro y gente que está en paro. Y los militares, hay generales que, con toda la jeta, se están llevando un cuarto de millón cada mes y medio millón por la cara. Y encima, no pagan casa porque se la da el Estado, no pagan criados porque como hay cantidad de soldaditos en el cuartel, dicen: «Tú, tú y tú, venga, a hacer de señores criados para mí, que yo soy más chulo que nadie», no pagan gasolina, porque llevan coche oficial. Pero te cagas. ¡Y luego se quejan! ¡Y encima les están haciendo regalitos cantidad de caros: el programa FACA con los F-18A. Dices: «¡Joder!» Y encima tienen la moral de decir que esto creará puestos de trabajo para el pueblo español, porque haremos piezas de recambio para los F-18A. Y yo, cuando vinieron con el rollo éste, le dije a un amigo, digo: «Ya verás qué recambios van a hacer: ¡Los ceniceros de los F-18A!» Pues ¿sabes qué recambios han hecho? ¡Los tornillos de las ruedas traseras! Ja, ja. Es que alucinas por la cara.

Yo quería ser objetor de conciencia desde los dieciséis años. Dije: «Bueno, a mí esta gente no me dice nada, los militares no tienen nada que ver conmigo, su forma de ser, de dominarte, y de manipularte.» ¡Vaya pendones! A esa gente no les interesa pa na. Lo que les interesa es putear al personal para que sea menos objetor. O sea, menos objetores sean, más rollo tienen. Me metí en este rollo por los amigos. Mis amigos siempre han sido de izquierdas: obreros, movidilla... La gente de izquierdas se enteran de todas las movidillas. No me queda más remedio que objetar, ahora que hay objeción, no voy a ser menos. Con Carlos nos conocemos desde pequeños. Hemos sido siempre amigos y hemos ido juntos toda la vida. Su hermana salía con un tío y el tío éste estaba también con la CNT y fuimos al Col·lectiu per la Pau y todas esas movidas y luego a Barcelona y tal.

No es que me marginen del trabajo. Saben que soy objetor y nunca me han dicho nada. Además, están de acuerdo conmigo. Lo que pasa es que en el curro, como tengo que hacer ahora mismo un servicio civil, ya lo que le interesa es gente que no tenga que hacer nada de esto. ¿Cómo van a coger a uno que se va a ir un año o dos y les va a dejar cortado? No lo pueden hacer fijo. Pues ahí está. La mili te corta los mejores años. Cuando ya has podido conseguir un curro y moverte, es cuando viene la mili y te jode el rollo. Los objetores estamos mal vistos. Gente que anda con el rollo de la patria, del ejército... Donde trabajaba antes, en un taller, puse una pegatina con la paloma y tal. Y bueno ¡una bronca que tuvimos! Y luego, a partir de esa pegatina, discusiones con el jefe, aquello que te pones

a hablar de política un día y entonces se pone tan negro que al final le contestas, porque los fachas no tienen base, y como no tienen base les tocas tres o cuatro puntos fuertes y en seguida se la destrozas. Sí, esta gente lo basa todo en las armas y en la explotación de la gente más débil. La competitividad está bien solamente como un juego. Hay gente que no es tan afortunada y no tiene por qué sufrir la presión de los demás porque se creen más fuertes, más vividor y más cabrón. El que es más cabrón es el que vive mejor, ya dejarse de historias: si uno es rico, o fue su padre el ladrón, o fue su abuelo.

He estado también en el mundo de los fanzines. Esto ya es como una forma de trabajo, no sólo una afición. Estuve cuando empezó todo, ¿no? Cuando la movida de Mercado Viejo, antes de Esplénica, sacamos el primer número. Yo pasé de seguir, no me gustaba demasiado la línea que llevaba, la llevaban tan filosófica, y yo quería hacerla más en plan reportajes, en plan fanzine. Y ahora cuando empiezan a hacerla en plan fanzine pues quizás vuelva. El primer artículo que hice fue: «La no violencia y el punk.» Todos los demás iban de paranoias muy concretas y desarrollos psicodélicos. El uno hablaba del Supermán, el otro del bote de Colón. Se enrollaban, divagaban y hacían su historia. Y salió un artículo sobre la mierda y historias así, ¿no? Paranoias de la gente. Y yo me encargué de buscar en libros, en historias y sacar documentación y meterla toda en el artículo. Y claro, no tenía que ver mi página con todas las demás. Yo hice una putada: puse mi hoja al revés, y tenías que dar la vuelta a la revista. Si estaba a punto de escribir al pie de la hoja: «Esto no es la revista», ja, ja. Sí, porque me mosqueé mucho. Me largué y, bueno, se cambió porque nos marchamos unos cuantos y vieron que la cosa no podía ser así y empezaron a montárselo de otra forma. Y ahora, pues a lo mejor volvemos.

La radio libre pasó algo por el estilo. Desde un principio yo quería montar radio libre, pero en el momento estaba en la CNT y toda la movida. Había gente que sí, muy enrollada pero la hostia de miedo a la policía, porque decían que no quería cárcel, que no sé cuantos, las paranoias de cuando eres más pequeño. Pues al final no se hizo nada.

Luego, cuando empezó Radio Clara a emitir, yo me entusiasmé y dije: «Vamos a hacer una radio libre.» La gente dijo que no. Ahora que hay un montón, ahora quieren sacarla. La gente tarda mucho en despabilarse. Esta tarde tengo reunión, a ver si damos un poco el callo. Es para preparar la movida del Peor Imposible, que es un grupo que queremos que venga a Lleida para apoyar la radio, para que toque aquí y sacar algo de pasta para la radio. La radio será en plan clandestino total, pasando de permisos y de historias. Tenemos pensado un nombre desde hace tiempo: Radio Liebre, Radio Libre, una chorrada, una cualquiera. Ahora, sin no estuviera atado a la familia, me gustaría montar uno de esto, de *squatters*. La basca pasaría cantidad de hacerlo, pero seguro que dentro de unos años, cuando se pusiera de moda en Madrid, Barcelona, Gijón, en Alcarrás, aquí en Lleida... ¡Todo el mundo a hacer *squatters*! Van siempre con dos años de retraso. Y si te quieres mover, mola hacerlo cuando se empieza, porque luego, cuando ya tienes hecha una cosa, te llama gente para ver cómo lo has hecho y tal y cual. Tiene un mérito, ¿no? Has roto con algo que te están imponiendo, cogiendo ideas de otra gente, diciendo: «¡Ah, pues esto está guapo y vamos a hacerlo!» Pero luego, cuando llegas a unir un montón de gente y ya ves un producto de consumo, entonces es la gente cuando se quiere mover. O sea, va bien en teoría, cuando se pone de moda es cuando se tiene que hacer, no antes. Para mí no. Se tendría que hacer antes de que se pusiera de moda para hacer algo incoherente, alguien que hace eso no por moda, sino porque quiere romper con algo.

A veces me es molesto porque te tienes que comprometer a muchas cosas y a veces te olvidas de vivir casi. Por ejemplo, ahora estoy desconectado de la gente, pero es que tengo tantas cosas en la cabeza: la radio libre, buscando currele pal verano, el básquet... Bueno, me voy metiendo en historias y voy dejando otras, pero no las dejo totalmente, las vuelvo a coger y luego a darle caña, ¿no? Tengo cuatro o cinco cosas que van rodando, van rodando. Me da dos o tres semanas por el básquet, y luego me da dos o tres meses con la movida de la objeción y doy el callo como el primero, luego un mes con la radio...

Jipis, jevis, punkis

Pasas por cantidad de movidas culturales y estéticas. Te quedas con algunas, ¿no? Yo he pasado, pues yo qué sé: jipis, jevis, punkis,... Bueno, vas pasando por todas las movidas. Sí, no sé, es una cosa yo creo que lógica. Más que movidas son gustos musicales y que relacionas con una estética, una filosofía. Al final te das cuenta de que todas las estéticas, todas las filosofías, intentan romper con una sociedad cantidad de podrida. Todo lo que sale en contra de algo es el espejo de ese algo. Lo he oído, no sé de quién es, pero me suena muy bien. O sea, una sociedad que salen grupos cantidad de decadentes, pues eso será por algo, quizás es un espejo de lo que obliga la sociedad. Y siempre me han interesado mucho todos estos movimientos. Bueno, me he metido hasta el fondo en alguno y me ha gustado tanto que me ha quedado algún tipo de estética.

Yo al principio iba de niño normal, con pantaloncito corto y corbatita y tus zapatitos. Luego a los trece o catorce años, cuando empiezas primero de BUP, ya te enteras de las movidas. Te empieza a gustar Deep Purple, Pink Floyd, empiezas con todas las movidas de Yes y estas cosas. Son grupos musicales que tienen cierta estética. Bueno, son popis de los setenta y de los sesenta, y lo que más que te recuerda esta estética es a una estética jipi, ¿no? Bueno, underground, no jipi, que no me han gustado nunca, más bien de underground, sí, contracultura. Y siempre todo movimiento contracultural que sale nuevo, pues no sé, me interesa ver lo que hace, cómo se mueve, por qué está ahí. Me gusta la estética skinhead, me gustan los punkis, me gustan los mohicanos, me gusta todo grupo contracultural, me gustan los break, cuando eran los negros del Bronx que lo hacían, pero ahora no me gustan porque es un deporte de pijos.

A los trece no tienes nada definido, ¿no? Te relacionas con la gente, te creas una estética según la gente con la que más te relacionas, te vas a acoplar. Fue un estilo más o menos jipi: tus tejanos, muñequeras, fulares, camisas cantidad de cantarinas, historias así. Luego ya me relacioné con la estética punki, ya seguido. Empecé a los quince o dieciséis años y ya más o menos hasta ahora. No sé, ir de marchita, ver a esta gente y relacionarte con esta gente y ver que lo hacen muy bien. Iba relacionándome con gente de Barcelona y de aquí también. Cuando empezó el Ruso, el Coco, cuando empezó Musical Sucs, un bar que hace mucho que abrió, ahora es el Línea. Los grupos que salieron de Kaka de Luxe. Y fumando cañita y... desde siempre he estado en la movidilla. Si tú vas de legal, la gente te acepta. La gente es muy buena, no es tan mala como pintan. Yo me he relacionado con gente hasta del maco. Y es gente que le ha pegado un navajazo a uno, pero yo qué sé, una persona es un mundo. Cada ser vivo para mí es un mutante, va cambiando. Y coge algo de lo que ha vivido anteriormente. Y va evolucionando con todo lo que va captando. Y Juanito, en un momento puede ser un asesino, pero es un tío pero de putísima madre. Pues el tío me pidió mil pesetas prestadas y a mí me picó: «Voy a dejarle la pasta a ver. Igual no me la devuelve.» Pero al día siguiente: «Toma, mil pelas.» Hasta me vino a casa y todo. ¡Hostia, qué de puta madre! ¡Cómo se enrolla! Le conozco de que vive aquí al lado, de toda la vida, pero de ir de marchita, poco. En el Tucumán no le dejaban entrar, porque había estado en el talego. Desde aquel día ya pasamos de ir al Tucumán. Voy a veces, pero no me gusta demasiado. Voy a otros sitios. También es oír mucho Radio 3. Mi personalidad se basa en escuchar una radio. Muchas veces me doy cuenta, ¿no? Seguro que hay un montón de gente que tiene esa misma personalidad porque escucha esa misma radio. Toda la movida que hay ahora, es Radio 3 que la ha hecho. Radio 3 y cuatro tíos. Y ahora cuatro tíos más que somos y ya está.

Antes en Lleida ¿qué había? Tres punkis: el David, el Ruso y alguien más quizás. Tres tíos y yo también, hubo un tiempo que iba así. Y entonces todos: «¡Joder, qué asco!» Y ahora los de La Polla Récords se han puesto de moda, y salen punkis hasta debajo de las piedras. ¡Mira qué bonito, cuánto color! Pero te das cuenta de que es una basura, que toda esta gente va de pastelona, que en realidad a la mitad de la gente ésta le importa un huevo si se hace una radio libre, le importa tres pimientos que se esté haciendo un

periódico alternativo y todo lo que sea contracultura y underground solamente en la estética y en el sonido, pero todo lo que sea moverse por debajo nada, ¿no? O sea, sacan las crestas pero no se mojan los dedos. Ahora el Roxy está con la gente vieja y van algunos pijines que me dan asco. Pasas por allí y dices: «¡Joder! Esta gente es los que antes iban de mods, luego fueron de tecno-pops y ahora van de punkis porque han oído a La Polla Récords hace un par de semanas.»

Solamente hay tres tipos en Lleida: los pijos, los macarras, y luego la movidilla, la basca. Los macarras, bueno, suelen ser familias pobres y también con menos de dos dedos de frente. Los pijos, los pijines, los tecno-pops, los niños de discoteca, los soplabobas, que corren como las fichas de parchís, niños de papá y todo esto, tampoco tienen dos dedos de frente, son mutantes, tíos que por aquí y por allí, lo mismo que los macarras. Y luego hay gente con un poco de frente, tanto con pasta, como de familia pobre, esta gente se junta y, bueno, pues tienen unas ideas e intentan mover una historia como ésta, la posmodernidad o la new wave o como lo quieras llamar. O sea: la movidilla. No sé, imagino que esto es el underground de ahora, lo que fue el jipismo de aquella época. Aunque ahora los punkis ya salen como un producto de consumo, no son demasiado puros que digamos. Se está convirtiendo esto de la posmodernidad en otro punto de consumismo de esta sociedad. Pero es igual. La gente tiene mucha imaginación y saldrá otra cosa para romper los esquemas. Si te fijas, llevan muchos años intentando romper con la sociedad, con una estética, con una forma de vestir, con una música, una forma de escribir, una forma de pintar, de hacer fotografía, de mil cosas, una forma de vivir distinta. Para romper con todo lo que tienes atrás, y al final lo que tienes atrás te asimila, y vuelve a salir otra forma de contracultura. Fue el tango, el tango mismo fue una contracultura, salieron los primeros dadás, los impresionistas, que sacaron una música propia... mil cosas. Y esto lo va asimilando la sociedad, pero conforme lo va asimilando aparece otra cosa nueva porque la gente tiene mucha imaginación. Imagina que uno va de punk, otro de jevi, de rocker, de dadaísta, de

revolucionario de principios de siglo... un montón de personalidades puedes escoger, y si no te gusta ninguna, pues te inventas tú una, que es lo bonito.

Ahora mismo, no sé cuántos tipos distinguiría, hay mogollón. Aquí en Lleida hay gente con una estética rocker, yo hubo un tiempo que iba. Los punkis: está el Ruso, el David, toda la basquita. Y luego, ¿quién hay más? Bueno, los jevis, está el Javi y toda la basca. Luego están los posmodernos. La gente que va de normal, esta gente que cuando salió el Travolta iban de Travolta, los que te ponen en los 40 Principales y toda la pesca. La estética rocker suele ser patillas, tupé, camisas de solapa ancha, a cuadros, chupa de cuero, chupa tejana, recortada de mangas, botas camperas, algunos con espuelas, tejanos con el doblete para arriba. Los punkis, pues no sé, crestas, tirantes, botas de montar, pendientes de cruz, todo este tipo de cosas. Skinheads, cabezas rapadas. Skinheads y punkis son dos mundos que se tocan cantidad. Hacen un tipo de música bastante parecida y su percepción del futuro es la misma, ja, ja: ¡Que no hay! Los posmodernos: camisas de palmeras, dibujos tropicales, compran el Europa Viva, el Primera Línea, y el Víbora, van al Tucumán, son todos felices y muy bonitos. Los jevis: camisetas de Iron Maiden y del «Future doesn't exist», chupas de cuero, tejanos y los John Smith. ¿La música? Pues Golpes Bajos para los posmodernillos; Decibelios para los skinheads; Siniestro Total, Desechables para los punkis; y Loquillo, Los Rebeldes, Chuck Berry, Jerry Lee Lewis para los rockers, toda la basca ésta del Elvis Presley. Es que no me gusta ponerles etiquetas. Al final es una palabra para englobar un tipo de gente.

A la gente que va al Tucumán, al Biaix, al Diplodocus —bueno, es que de todo este tipo de movidas hay gente en la basca, donde me muevo yo—, pues siempre distingo entre dos: la gente que va conmigo o que un día me puedo correr una juerga con esa gente, y la gente que me caen ya gordos. Porque son jevis pastelones de La Mariola, en plan macarra, o los que van de posmodernos pijines. Los jevis son dos gentes: los tíos que les gusta el Iron Maiden, Los Chunguitos, Los Chichos, y toda la pesca, pero a la vez les gusta Siniestro Total, esta gente tiene parte de mi gusto,

aunque el jevi yo no lo pueda tragar. Los de Brighton 64 son mods y a mí me gustan también. Y los hay que no, que les gusta la estética mod, algo de música mod y luego la música de discoteca, o sea, van a bailar a donde sea. ¿Entiendes? Son mundos distintos, si bien tienen un punto de unión, pero que no son la misma gente, descarado. La mayoría de la gente con la que me relaciono son hijos de proletarios, y esta gente los veo más posmodernos de lo que pueden. Hay gente que aunque tenga tu misma estética y quiera aparentar que tiene tus mismas ideas, luego, cuando te relacionas con ellos, dices: «¡Pero si es un pastelón!» Y lo ves rápido, no sé si es que siempre me ha gustado la psicología, que me gusta mucho analizar a la persona y suele dar muy buen resultado, pero muy bueno. Sabes cómo es una persona tratándola diez minutos, oyéndola hablar, viendo con qué gentes se relaciona...

Estos grupos van de contraculturales. Los primeros objetores de conciencia de Inglaterra fueron mods. ¡Fíjate que hace años! Ahora la palabra mod la relacionas con el niño pijo que ha tenido pasta para ir de traje y llevar una Vespa 200 con muchos retrovisores y con mucha tontería. El Gumer, no es que sea de clase baja, pero se relaciona con los pijines que van de mods. Pero se va a cenar con la gente que sigue siendo del pueblo, con hijos de proletarios, con gente de todo tipo, y no discrimina a nadie por ser de una escala social más alta o más baja. Cosa que los mods de aquí de Lleida pues el noventa y cinco por ciento te lo hace. Los niños van de monos y cuando pasas: «¡Qué asco!» Se puede tener una estética pero relacionarse con todas las demás, y si (al Gumer) le cae alguna broma porque alguien le llama mod, pues asimila y dice: «Bueno, ¿y tú qué, rocker asqueroso?» A Manel, que va de rocker, estaba toda la basca que van de jevi provocándole. Venga, venga, venga, le picaron cantidad. Lo paran y dice: «Toma. Quería saber si tenías sangre.» Pero tontería así, nunca se llega a las manos, siempre se va de pitorreo y cuando se pone nervioso pues se le calma, pero que no suele haber broncas entre nosotros. Habrá broncas fuera del grupo.

Yo no puedo relacionar la movida de Lleida con ninguna otra. La movida de una ciudad pequeña como Lleida no la puedes comparar con una que tenga tres millones como Barcelona. Yo he estado en Zaragoza, aún se puede ver una movidilla como en Lleida. O sea, grupos de gente que se lo están pasando de puta madre, todos juntos con estéticas punkis, rockers, skins, mods, y la hostia en bicicleta, todos juntos y pasándoselo de puta madre, y sin leches ni movidas. En cambio te vas a Barcelona y, bueno, pones un rocker delante de un mod y se lían a navajazos. Igual que los payasos de ferias que se van dando de hostias, ja, ja. Sí, a mí me pasó en Barcelona cuando iba de punki, que estuve en una manifestación pacifista. Estaba yo sentado, llega la poli y nos hace desalojar. Nos vamos, y los de Fuerza Nueva con tapaderas de basuras, cascos y porras, dándonos de hostias. Yo me bajé al metro y me encontré con un skinhead y un punki sentados allí. El skin un tío de dos metros de alto por dos de espaldas, unas botas de militar hasta aquí, un pantalón desteñido de tejano, unos tirantes y nada más. Y una cara de mala leche, de subnormal profundo de la hostia. Sube para arriba. Iban cuatro (los fachas). Le tira un manotazo a uno. Los otros volaron. ¡Le pegaron una paliza entre los tres al que quedaba! «Ven, que vas a aprender, cabrón, que ya está bien que nos estéis avasallando siempre.» Y flas, flas. ¡Le dimos un curro! Yo le solté dos hostias y ya tuve bastante. Me dije: «Va, ya has disfrutado, ya me voy», ja, ja. Es que a mí, un mes antes, los fachas me pararon en Lleida con una pipa, ponérmela en un costao y decirme: «Anda, canta el *Cara al Sol* o te agujereamos.» ¡Viva la madre que te parió! «Pues me vais a tener que ir diciendo, porque yo esas cosas no las sé.» Y el tío me iba diciendo: «Cara al sol...» Y yo: «Cara al sol...» «¡Que no me la sé, hombre, déjame!» «¡Pues la próxima vez que te pillemos como no te la sepas te enteras!» Y alucinas, ¿no?

El pendiente, y todo lo demás

Hay gente en el barrio que piensan que voy de fantasma, otros piensan que voy de legal. Hay niños por ahí que van de niños discoteca, y esta gente a mí no me pueden ver.

Ellos igual fuman canutos, pero los fuman a escondidas. Y yo, como lo hago por la cara, pues los tíos me miran mal. Los adultos me ven fatal. Como paso olímpicamente de lo que piensen ellos y de los cotilleos que se montan, al final acaban aburridos. Mi vieja a veces me dice: «Hostia, que la vecina tal que ha dicho que vas muy feo con el pendiente ése, que la vecina cual me ha dicho que llevas una camisa muy fea...» ¡Joder! Así se pasa el día mi vieja. También dicen que es difícil formarse una opinión de mí. Pero es que nunca lo he negado: yo soy un mutante, yo no tengo una ideología fija. Tener una ideología fija es llegar al fanatismo, descarao. Si te vas poniendo en miles de cosas, no sé, tienes un punto de vista mucho más amplio, vas viendo miles de cosas, vas moviéndote en miles de sitios. Yo soy aprendiz de todo y maestro de nada.

También, ¿sabes por qué me ven mal? Porque me pongo el pendiente. Y el pendiente, ¿qué quiere decir? Que me importa tres pimientos lo que piense la gente del pendiente. ¿Me entiendes? No sólo el pendiente, todo lo demás. Y como yo paso mucho de la gente, la gente no puede pasar de mí. Tiene que tocarme las pelotas todo lo que puede. Pues ahí estoy yo para decirles: «Me podéis tocar las pelotas todo lo que queráis. Si en un momento quiero sacrificarme por un poquito de dolor por tener una estética que a mí me parece lógica a mi edad y a mis compañías y en el ambiente en que me muevo, pues yo no veo por qué no me voy a tener que sacrificar por una gota de sangre.» Además, el día que lo hice iba muy borracho y me tocó una tía que estaba buenísima. Fue el flash de un día. Y luego te das cuenta de que ese flash de un día te va marcando. Este pendiente me ha marcado muchas cosas: el que no me vuelvan a atracar desde que lo llevo. ¡Fíjate qué tontería! El llevarme a conocer gente. Me ha pasado en Zaragoza, el llevar la gabardina, las botas de militar, el pelo bien rapado y ir de punki total, llegar a la estación, y lo primero que me encuentro son dos tíos que me piden la hora, empezamos a hablar, hacemos una relación y nos vamos de marchita. Y nos fuimos de marchita tres días y dormí en casa de uno. ¡Y sin conocerlos! O sea, el llevar una estética ya te relaciona con otra gente, solamente por una estética. Te vas a cualquier sitio y por tu estética te relacionas, si tú quieres, si tú eres abierto. Que me ha gustao una canción de los Sex Pistols, me ha dao el punto y ya voy... Inconscientemente es eso: quieres provocar a cierta gente y relacionarte con otra cierta gente que va igual que tú. El Coco iba muy normalito, nadie se metía con él. Y ahora va con una cresta, con toda la historia de militar y toda la pesca. Con este hombre fuimos a ver La Polla Récords y es cuando se hizo la cresta. Un punto es la música, ¿no? Pero a la vez es el tío que se quiere relacionar con la gente que tiene la misma estética y provocar a unos señores.

¿Cómo me planteo el futuro? Ja, ja. Futuro ninguno, muy negro. Yo no me planteo el futuro. Yo estoy viviendo ahora y no tengo por qué mirar adelante. Puedo mirar un futuro muy próximo de aquí a dos meses como mucho. A lo mejor me estoy planteando lo que voy a hacer el mes que viene para irme de juerga, para irme a Sanfermines y de excursión por ahí. Pero que no me puedo plantear nada más. Por mucho que me lo plantee, no va a ser como yo quiera. O sea, dejar correr las cosas y se ha acabao. Vas a vivir y vas a vivir igual, ¿no? Si sales de las cosas no es porque te estés planteando nada.

CAPÍTULO VIII

PABLO: «SI SOY O NO SOY PUNK»

Hoy
me he visto al espejo.
Un rostro irreconocible.
Mi cerebro está apestado.
Mi aliento olvidado.
Hoy
no estoy muerto.
Cuerpo viviente.
Mentalidad destruida.
Lucha ignorada.
Escape de la realidad.
Muertos sin vida
es lo que somos.
Manejan nuestra voluntad
como adueñándose
de nuestros actos.
Mientras en nuestras vidas
escombros de la mierda.

PODRIDO, *Urbanicidio*

Cuando empezó Neza

Mi familia se estableció cuando empezó Neza, en 1966, antes de que yo naciera. Ahorita tengo veintidós años. Recuerdo que de morrito me gustaba meterme a los charcos y a las lagunas, con mis botas de hule que me había comprado mi jefe. Neza en aquel entonces era puro lodazal. Como el barrio no estaba pavimentado, había hasta ajolotes, ranas, pura agua puerca. Antes, cuando empezaba Neza las casas las construían ellos. Los tabiques los pegaban con lodo podrido, es una tradición ya antigua. El piso era pura tierra, láminas con goteras. Luego llovía y se hacía un lodazal. Pero empezó a temblar, aquí en México es una zona de temblores, y se caían las casas. Y ya empezaron a hacer las casas de concreto. Neza se me hace la ciudad del descanso. Cada día todos van al defé a ganar un poco más. Llegan en la tarde, desesperados para llegar a casa. Como siempre desde morro he estado en la calle y en la calle ves toda la ira y toda la alegría de la sociedad: riquezas, pobrezas, envidias, muertes. Todo lo ves en la calle, adentro del hogar nada ves, sólo te encierras. Nunca me ha gustado estar encerrado, quiero ser libre.

Mi jefe era obrero, trabajaba en una fábrica de acumuladores para automóviles. Mi madre en ese tiempo era enfermera. Tendría unos dieciséis años cuando se casó con mi padre. Él venía de Oaxaca y ella es de San Francisco, en el estado de México. Mi mamá me contaba su noviazgo: «Tu papá me vino a pedir con costumbres del pueblo. Venía con una canasta con fruta en señal de que quería mi mano. Pero mis hermanos tenían un rifle de municiones y desde arriba de la azotea lo balaceaban, porque pensaban que era mal partido, pero tu padre allí aferrado y por fin lo consiguió.» Mi jefa me cuenta que se casaron chido y al año tuvieron a mi primer carnal, a Mario, que ahorita es hojalatero. Al siguiente año vino una hermana que se llamaba Cuca, luego al siguiente año vine yo, Pablo, luego vino Trini, luego está Carmen... Hasta mi abuelita le decía a mi madre: «¡Pareces coneja, cada año a criar!» Mi abuelo paterno es de allá de Oaxaca. Allí en la sierra vive, a veces voy. Dicen que es brujo, habla en su lengua indígena. Ya está grande, dice que va a cumplir los cien años. Allá se conserva uno mucho, como hay mucho aire limpio, mucha naturaleza, aquí no llega uno a cien años, puedes morir atropellado, del smog, muy seguido se enferma la gente de cosas, de los tacos que come por la calle. La gente viene aquí por la avaricia del dinero. Pero yo pienso que luego se arrepienten, allá está uno tranquilo. Si yo estuviera allá

nunca me vendría a México, pero como ya me crié acá... no me acostumbraría a vivir allá.

Me acuerdo de mi jefe. Si no hubiera fallecido, yo creo que hubiera seguido estudiando y no hubiera sido punk. Él siempre nos dio todo su apoyo. También le gustaba tomar, el pinche vicio. Me acuerdo que iba mucho con él a las pulcatas, le gustaba mucho el pulque. Es que el pinche pulque es más cabrón que la cerveza: fermenta y te pone bien borracho. Recuerdo una ocasión que estaba bien tomado y llegó un cuate muy gandalla y se prendió con mi jefe. Se empezaron a lidiar de golpes. Me espanté mucho porque mi jefe lo agarró del pescuezo y lo estaba ahorcando. Yo estaba morrito, tendría seis años. Que lo agarro del pantalón y le digo: «¡Déjelo, papá!» «¡Lárgate de aquí, chamaco!» En su borrachera que me agarra y me pone en su hombro sentado y que nos vamos. En el camino iba recargándose en las paredes. Que tropieza y nos caemos a un charco. Llegamos bien mugrosos a casa. Mis carnalas se espantaban porque llegaba bien tomado. En mis pensamientos de chavito decía: «Chale, ¿qué se sentirá? ¿Por qué se transforma?» Al otro día amanecía con la cruda: «A ver, hijo, ¿qué hice ayer en la pulcata?» Yo le recordaba todo. «Al rato voy a pedir disculpas.» Él se ponía a hacer chicharrones con una salsa bien picosa y agarraba una ollota de frijoles y se la tomaba. Mi jefa en esos días no estaba, estaba con mi abuela, también tenían riñas.

De mi infancia me acuerdo que a los tres años me hicieron mi presentación en la iglesia. También que iba a un kinder que se llamaba Estrellita y saqué un premio. Dijo la maestra: «Va a haber un concurso de lectura, el que gane va a ganar una pelota.» Llegó la gran final y todos los chavitos estábamos bien entusiasmado, que me pasan al frente, yo sentía que las piernas me temblaban. Empecé a leer una fábula. Ya que acabó y sale la maestra: «El ganador es Pablito.» Me sentí lleno de emoción. Que me voy con la pelota a jugar a mi casa. Y ese mismo día un perro la ponchó y me puse a llorar, hasta ni pude dormir. Al otro día llegué a la escuela y ya fui el alumno consentido de esa maestra. Luego nos preparó para un bailable, para festejar el Día de las Madres, que es muy conmemorativo aquí en México. Y todos bien emocionados con el baile. Pero como mi madre estaba separada de mi jefe, yo sentí gacho porque ella no fue y llegué bien triste a mi casa. Como no tenía dinero para comprarle ni una rosa y ella vivía bien lejos, fue de los días más tristes de mi vida.

Mi jefe contrató una sirvienta que venía de provincias. Pero esa señora nos enseñó a hacer cosas malas. Mi hermano el más grande, tendría en ese tiempo siete años y yo me acuerdo que se metían a un cuartito y la señora se desnudaba y mi hermano no sabía y le agarraba el pajarito y se lo empezaba a meter en la boca y yo me estaba asomando por la ventana. Que la señora voltea y que me ve. Y en una de esas que mi hermano se fue a la escuela y yo me quedé solo que llega la señora y que me dice: «La otra vez estabas de baboso espiándome y ahorita me las vas a pagar.» Que cierra la puerta y veo que se empieza a desvestir: «Ven para acá, Pablito, te voy a enseñar muchas cositas.» Yo nunca había visto a una mujer así encuerada. Y que me empieza a acariciar y me besa en la boca. Yo me sentí bien extraño. Que me enseña su cosa, que se sube arriba de mí, me aplastaba, luego me sube a mí encima de ella. Yo estaba muy chaparrito en ese tiempo, tenía cinco años. Y me dice: «¡Métemelo, métemelo!» ¡Yo ni sabía qué meterle! En eso que se abre la puerta y que se mete mi jefe y que me da una chinga: «¡Pinche chamaco, hijo de la chingada!» Yo creo que vio a la señora bien caliente, que se baja el pantalón y que la empieza a chingar. De ahí ya la señora cada rato nos buscaba a mí o a mi carnalito, luego ya metía a chavos grandes de la calle. Yo creo que estaba enferma. Pus ya mi jefe mejor que la corre. Quedó en mi infancia eso grabado. Fue como la primera experiencia sexual de pequeñito.

Pasaron dos años y medio y mis jefes se reconciliaron. Y al cabo de un año otra vez que se pelean y se separan. Yo tenía seis años y medio. Mi jefe fue a contratar a otra sirvienta de Oaxaca. La señora nos quería mucho, se llevaba bien con nosotros, se llamaba Angélica. Yo le decía maimi, una vez nos fuimos a Oaxaca con ella. Con ella mi jefe tuvo dos hijas que son mis medias hermanas: una se

llama Enriqueta y otra Gabi, ahorita deben tener quince o dieciséis años. Y mi mamá también fue con otro señor con quien también tuvo otros hijos que también son mis medios hermanos, ahorita viven en San Luis Potosí. Me acuerdo de la salida de sexto. Era como un recibimiento en la secundaria: hacen bailables, misa y tu padrino te hace regalos. Se tiene uno que comprar sus zapatos y traje. Me acuerdo que a mi jefa se le puso pesado, no teníamos dinero ni nada. Llegó el día de la salida y muchos llevábamos recuerdos, alguna letra escrita. Nos dábamos intercambios, bailábamos el vals. Ese mismo día nos fuimos a un convivio a casa de un amigo y por primera vez que me aviento un cigarro, que me ahogo con todo el humo que aspiré y que me mareo y me salgo de ahí. Me voy pa la cocina y la señora estaba sirviendo mole con pollo y arroz. Órale, a comer. Empezaron a bailar cumbia. Me vine otra vez en mi casa y también hubo mole y estaba mi padrino Alfonso y se pusieron a tomar todos. Mi padrino era conocido de mi mamá. Su función era irme a acompañar, pagar las fotos y llevar un regalo: un par de zapatos y 500 pesos para gastar. Mejor los invertí y empecé a vender tamales oaxaqueños en la calle. Luego empecé a vender tortas, en los campos de fútbol los domingos y luego gelatinas.

En el 78, tendría yo unos diez años, falleció mi jefe. En ese tiempo nos quedamos solos, sentí un vacío bien gacho. Recuerdo que iba yo por las calles cantando una canción bien triste: «¿Por qué se fue? / ¿Por qué murió? / ¿Por qué el señor me lo quitó?» Sí lo quise, era con el que más convivía en mi infancia. Yo estaba con él en las pulcatas cuando se peleaba, cuando hacía sus salsas, cuando hacía sus chicharrones. Él me enseñó muchas cosas. Con sus castigos me enseñó lecciones de la vida. Por la depresión que ejercía sobre mi cabeza la muerte de mi jefe fue como fui a la vagancia. Mi jefe se aventó como unos catorce años chambeando en los acumuladores. Yo creo que eso le hizo daño. De repente se le pusieron los ojos rojos, le dijeron los médicos que tenía mal los pulmones. Los acumuladores desprenden gases y plomo y ácidos. Yo creo que eso le fue infiltrando a los pulmones. En el velorio no nos dejaron verlo. Después nos mandaron con mi abuelita, estuve dos tres meses viviendo con ella. Mis tíos eran hojalateros y les ayudaba a trabajar. Me cambié a la escuela en la colonia de mi abuelita. Mi otra mamá estaba viviendo en la casa. Mi mamá tuvo discusión con ella legalmente. Por fin la casa nos quedó a nosotros. Mi papá había dejado en testamento para los hijos y mis medias hermanas. Yo hasta la fecha, si las vuelvo a ver la neta las ayudo en lo que se pueda. Pero ya no las he vuelto a ver. En diciembre volvimos otra vez a la casa.

¡Los punks, su pinche madre!

En el 78 empecé a estudiar en una secundaria. Ahí fue donde conocí a varios amigos, el Vero, el Coto, que fueron los que me impulsaron al movimiento punk. Ellos llegaban bien fachosos a la escuela y los mismos chavos del salón se espantaban. En esos tiempos como que estaba de moda el rock, pero ya en los periódicos salían los punks: del 78 al 81, en esos tres años que yo estuve en la secundaria, fue cuando llegó información de los Sex Pistols, Damned, Monoton Ratt, la explosión punk de Inglaterra. Y aquí todos: «¡Pues qué onda con esos tipos!» Y uno empezó a adquirir esas ideas. Yo iba a los tiraderos a levantar ropa vieja y basura, me cortaba los brazos, me pintaba los ojos, me paraba los pelos, me hacía entradas cortándome con un rastrillo. Empezaron a surgir grupos. Uno que se llama Síndrome del Punk, que ya es viejo, que tocó por primera vez en Neza en el salón Consejo. Ahí fue más o menos cuando empezó a desarrollarse la banda de los Mierdas. Después de esto empezó el movimiento: íbamos a las tocadas, entrábamos a los bailes a golpearnos entre nosotros, nos escupíamos, algunos que entraban nuevos en la banda les bajábamos los pantalones, les echábamos lodo en su miembro, gargajos, pulque con pintura roja. Luego así en el mismo slam, la danza punk, nos agarrábamos a botazos. En nuestro barrio, toda la banda empezaba a diferenciarse de los demás chavos de la colonia. También habían ban-

das viejas, pero eran bandas como bluseras, rockeras, influenciadas por grupos como el Tri, y empezaban a haber riñas. Se sacaban de onda y se metían a sus casas. Íbamos pasando por las calles y todos cerraban sus puertas. Pensaban que éramos malos. Ya luego vieron que no éramos tan malos. Empezamos tres cuatro y luego ya éramos diez doce y nomás éramos un grupo y los demás eran chavos normales que nos veían y se espantaban: «¡Los punks, su pinche madre!»

Las primeras informaciones del movimiento punk llegaron por la zona rosa. Se empezaron a formar grupos como Dangerous Riding, Size, el Rebel d' Punk, pero eran burgueses, de chavos que sí tenían lana para hacer un grupo, chavos fresa. Empezó a llegar información de Inglaterra, y aquí empezó a haber *boutiques* de punks y muchos chavos fresas venían y hacían tocadas en bares de la zona rosa. Como tenían más dinero, se conectaban con otros países. Empezaron a llegar más ropa, más música. Los burgueses vestían ropa punk rota, pero fina, marcas inglesas, sus chamarras de piel con pinturas de colores buenos, porque se pintaban el pelo de morado, azul, verde, usaban gafas punks que valían en ese tiempo bien caras. Nosotros veíamos en el periódico: «Punks escandalizaron en la zona rosa.» ¿A poco hacen tocadas por allá? Y vinimos una noche al Bar Nueve de la zona rosa y en ese tiempo tocaba el Size con Illy Bleedin', su vocalista, un tipo ya grande de edad pero que nos sacaba de onda, la neta nunca pensamos que a la gente grande también le gustara el punk. Y todos estábamos chavillos, de catorce a dieciséis años, y la banda llegó al bar y había puro punk burgués. Como estábamos bien morenos, bien sucios, se sacaron de onda: «¡Chale, esos chavos ni son de aquí! ¿Qué quieren?» «No, que nosotros también somos punks.» «No, aquí puro burgués.» «No, que a nosotros también nos late el rock y Sid Vicious y Sex Pistols.» Empezamos a hablar en ese idioma, pero como que los fresas querían el lugar para ellos solos, como que había discriminación. Que nos sacan y nos cierran la puerta, que empieza la tocada dentro y nosotros que nos regresamos como muy decepcionados del movimiento. Y en el regreso ya íbamos con otro pensamiento: «¡Tenía razón Sid Vicious por pegarle a la gente!» Y pasaba la gente y le pegábamos, íbamos echando desmadre en el metro y en los camiones hasta llegar a casa.

Luego ya empezó a difundirse el movimiento hacia los barrios, pero los barrios lo retomaron como lo que era: marginal, no onda burguesa. Y ya empezaron a haber varios punks aquí en Neza, en Santa Fe, en Iztapalapa, en la periferia del Distrito Federal. En ese tiempo teníamos la idea en las revistas, llegaban recortes, hacíamos dibujos de la cara de Sid Vicious o alguna calavera. Nos parábamos los pelos y las chamarras con estoperoles y los pantalones rotos. No usábamos bota, se usaba más el convers, un tenis gabacho. Yo nunca compré, casi siempre me los regalaban. Yo los rompía y les echaba pintura. Siempre enseñando los dedos, siempre andaba muy mugroso. Siempre llegaba a las tocadas con las cadenas así amarradas, unas esposas. Yo trataba de imitar a Sid Vicious, salía con mis entradotas, todos los pelos parados, una camisa de leopardos, una chamarra de piel negra con unas insignias que decían «La neta no hay futuro», siempre retomando a los Sex Pistols, porque ellos fueron los que iniciaron todo esto, aunque digan que no, la verdad ellos fueron quien hicieron el movimiento punk. De ahí me empezaron a decir que apestaba a podrido y ya se me quedó lo de el Podrido. En ese tiempo no me decían el Podrido, me decían el Borracho, porque siempre llegaba con las mangas largas de la camisola hasta por aquí, traspasándome los dedos, el suéter bien roto. O sea, como era pobre, llevaba la ropa bien rota, y los zapatos enseñando los dedos de los pies, y las uñas mugrosas. Y me decía la maestra: «¡Ay, pareces borracho!» Y de ahí me apodaron el Borracho. Se sentía así el punk: ser más pobre que rico. Hubo un tiempo que me decían el Cagado, porque siempre andaba escupiendo mierda a la banda. Los punks son producto de la crisis. Siempre el país ha estado jodido. Los punks empezaron cuando la crisis estaba en su apogeo, con la deuda externa y todo. Punk, para la banda, es basura, sin valor. Todo es basura, lástima que estemos viviendo en ella. Como que se fue expandiendo la onda, y ya toda la gente sabe qué onda con el punk.

Los Mierdas Punks

En los ochenta los Mierdas Punks surgieron en todo su apogeo. Duraron como seis años. Nacieron en un sector que se llamaba la Clínica, en la calle 75, hacia el 80, 81. Casi todos los años nos reunimos en casa de alguien a celebrar el aniversario, el quince de septiembre del 82, que hubo una tocada. Ese día nos juntamos todos los sectores en casa de un chavo. Hicimos la tocada con tamales, muy ricos, y tostadas de tinga y un pastelote. Los que ponían la casa se movían con el equipo de sonido y todo eso. Al finalizar la tocada, todos quedaron en el piso, durmiendo como borrachos. El otro año fue el 10 aniversario, hubo una tocada en la Clínica, tocó el Colectivo Caótico.

La banda era como una estructura, se dividía en sectores. En ese tiempo eran como unos veinte o treinta sectores y cada banda la componían como veinte o treinta chavos. En total eran unos cuatrocientos o quinientos Mierdas en Neza. Al principio desfilaban muchos sectores: los Devaluados, los Vampiros, Damnificados, los Aguiluchos, Deformes, Síndromes, los Nazis... Hay algunos que eran muy agresivos y otros tranquilos. Había de chavas también: las Viudas Negras, las Desgarradas, las Gatas Punks, las Sucias Peleoneras. A medida que ha ido pasando el tiempo, se han ido como desintegrando. Han quedado los líderes, los que han hecho trabajo, fanzines, vídeo, casetes, pasquines, los que sí les interesa. Y también generación nueva. Los demás se han ido casando, otros se fueron al gabacho, otros se fueron a provincia, otros se han hecho discolocos, otros se murieron...

En mi sector, las Águilas, la banda empezó por unas pintas que yo traje de la secundaria, hacia el 81 y medio, yo tenía doce o trece años. En el pizarrón pusimos unas pintas que de los Mierdas Punks. Y de ahí me fui al barrio y empecé a hacer pintas. De repente en una primera pared pinté Mierdas Punks con brocha. Llegaron dos tres chavos y empezaron a decir: «¡Qué onda! ¡Qué transa! ¿Va a ser nueva banda? Yo le entro.» «Pues va a estar muy pesado, la neta les van a regañar en sus casas.» Y sí fue así, que les empezaban a regañar en sus casa porque se juntaban con-

migo, pensaban que los iba a sonsacar para enviciarlos o para volverlos delincuentes. Hubo una bronca y llegaron dos tres descalabrados a sus casas y ya no los dejaron salir. Se iba cargando la imagen de la banda, pero ya luego volvían a salir, los mismos chavos querían ser libres, no estar siempre presionados. Y de esa pinta empezaron los Mierdas Punks. Luego hubo una unión con otra banda que se llamaba Tofintas Band. En la otra calle había otra banda que se llamaban los Boris, que antes se peleaban con nosotros, y también se unieron.

Entre los mismos sectores se organizaba la tocada. No que era la tocada en el sector de las Águilas, y todos los sectores iban a las Águilas; no que era en la Clínica, pues iban a la Clínica. A las tocadas se invitaba a todos los sectores, pero casi nomás iban los líderes: el E.T., el Rafa, el Nazi, el Perdido, el Pelón, el Sprai. Todos teníamos apodos: el Papas, el Pollo, el Querreque, el Teca, el Cone, el Pastilla, el Jara, el Fresa, el Jalisco, el Negro, el Zorrillo, el Raja, el Podrido, el Rata, el Oaxacampón. De los que ahorita quedan nomás es el Pollo, el Zorrillo, yo y el Querreque. Hubo una vez una cita en una calle, y se llenó la calle de pura banda. La gente se metió a sus casas, pensó que iba a haber bronca. Por lo regular en las fiestas de Neza siempre había tocadas con música disco, cumbia. Y llegábamos nosotros y poníamos una rola punk y se hacía un círculo, el slam pero grandote, era como un homenaje a los Sex Pistols, la de «Aviéntense todos», y todos aventándose y escupiéndose. Como ahí las calles no estaban pavimentadas, se hacía un polvaderón de esos. La gente se espantaba, pensaban que se estaban peleando y mucha gente se abría y se metían en sus casas bien espantados. Y de unas cien personas que había en la fiesta nada más quedaban diez, y todos bailando hasta que acababa el disco y ya sa-lían otra vez a ver qué onda. Ahora ya nos conocen de años, pero en esos tiempos se sorprendieron. Otra vez llegamos a la casa del señor, en la fiesta estaban dando tamales, mole, y ya de repente le dijimos a la chava que nos invitó: «No, pues pon este disco para bailar.» Pensó que era música disco. Y cuando empieza el ruido así bien pesado, empezamos a

bailar todos, y estábamos revolcándonos en el piso, como si estuvieran dándonos unos ataques. Su jefe que sale: «¿Aquí qué pasa? ¡Auxilio!» Se enojó mucho porque nunca había visto bailar así a nadie, pensó que nos estaban dando ataques o que estábamos locos. Que se mete a su cuarto, que saca el arma, y empieza a tirar balazos: «¡Sáquense de mi casa, rateros locos!» Salimos corriendo, hasta me vine sin un zapato, se me olvidó la bota.

En ese tiempo era la época de la autodestrucción. Hubo una vez que a un amigo de nosotros llevaba una bola de madera con clavos y pegándoles a todos en la espalda con la bola para que les saliera sangre. Yo agarraba los pantalones de mezclilla, los engrasaba con grasa de esa para zapatos, los recortaba de las rodillas, porque siempre me tiraba al piso de rodillas, como si estuviera imitando algo, y me pegaba en la cabeza con una piedra, para abrirme la frente. La vida más cotidiana era esperar el sábado para ir a las tocadas. Durante la semana todos iban a trabajar. Tratar de conseguir algo para el fin de semana tomarse una cerveza, tomar algún vicio si eran adictos, o si tenían chavas invitarlas al cine o eso. Pero la mayoría era para tomar cervezas y ir a la tocada: «¡Qué onda! ¿Dónde va a ser la tocada?» «No, que va a ser en este lado.» «Pus vamos todos.» Siempre de tocada en tocada, siempre esperando el sábado. Empezaban a las siete de la noche, y acababan a la una dos tres de la mañana, pero ya bien locos, gritando a media calle, haciendo pintas de los MP, con el mismo spray encendiendo un cerillo y parecía lanzallamas... Es una insignia como de muertos en vida. Yo tenía la costumbre de llevar una X blanca en mis chamarras. Porque la X según nosotros significaba no drogas, no alcohol, no cerveza. Pero muchos chavos no capeaban. Yo ya traía otra conciencia. Había otros signos: los que se ponen el signo nazi trataban de imitar a Sid Vicious. Otros que usaban la A de anarquía pero andaban gritando «Anticristos». También lo que ponía así de emoción era alguna fiesta de alguien: «Que va a haber fiesta en la casa del Podrido.» «Pus vamos.» Y todos llegaban a la tocada y tocar hasta morir.

Agasajándose a la chava...

Después ya empezaron a haber chavas en la banda. Porque les gustaba como bailábamos o porque dos tres de la banda eran caritas. Llegaban siempre conmigo porque pensaban que yo era el jefe: «¡Qué onda! ¿A ti te dicen el Podrido? ¿Cómo se le hace para entrar en la banda?» «Nada, pues está bien gacho, porque te bautizan y te encueran.» «¿A poco no?» Muchas chavas ya se fueron, espantadas. Pero otras, quién sabe por qué, aguantaban. Y las bautizábamos: pasaba toda la banda y les daban un torteo en el trasero. Y la banda capeó la onda: «No hay que portarse con mala onda con las chavas, porque si no, no se van a querer juntar con nosotros.» Y ya empezaron a llegar más chavas, porque ya sabían que no éramos manchados, que no las torteábamos: la Lupe, Marga, Leticia, Marzo, Raquel, la Chiquitita, las dos Chachitas. Y mi novia, Mónica, que después fue de la banda, porque se convenció y se enamoró de mí.

Recuerdo una fiesta de los quince años de la Lupe. Ese día fuimos a tocar, ya empezaba el grupo, y luego llegó el Colectivo Caótico. Ya estaba toda la banda bailando, tomando y comiendo mole. Y la chava esta ensayó un vals con chambelanes, ahí estaba aventándose su baile. Y a mediados de la fiesta, como todos estaban tomando, les valía queso y echaban desmadres a fuera de la casa, en la calle. Un chavo ya estaba tan ubriago, que se vomita en el mole de la demás gente. Y un cuate se cayó a una cisterna de agua y como se empapó todo que se encuera, todo encuerado estaba en la fiesta, sin calzones, enseñando su pistola. Y luego que lo tapamos con una cobija y que se queda dormido. Y otros dos ya se estaban madreando. Y la chava de los quince años allí en su cuarto, viendo todos sus regalos que le habían llevado la gente, sus familiares... Tiempos atrás su familia ya venía juntando el dinero para hacerle su fiesta. «No pues que va a cumplir quince años el mero día casi.» Los chambelanes eran cuatro chavos de su misma calle, primos, casi siempre familiares, porque los de la banda nunca se aventaban a hacer chambelanes.

Lo que más emociones causaba a la banda eran las

excursiones. Íbamos a balnearios. Ya nos veías desde el viernes por la noche esperando el sábado con alegría y tomando todos para ir bien crudos a la excursión. Se hacía cada que había dinero, cada cuatro, seis meses. Recuerdo la de Apotla, Morelos. Todos llevan comida, refrescos, bebida. Alquilamos un autobús. Ya llega el camión a las siete de la mañana, todos se sientan y nos vamos. En el camino pues todos iban echando desmadre. Unos iban activando, otros fumando marihuana, otros se iban meando en envases de botella o abrían la ventanilla y sacaban las nalgas por fuera y iban cagando. Llegamos al balneario y todos así con la ropa puesta se aventaban a la alberca. Los que llevaban los pantalones engrasados con tinta negra dejaban la alberca bien cochina. Y que nos agarran los de seguridad: «No pus ahora la van a limpiar.» Como éramos quince o veinte, que nos agarramos a golpes con ellos. Y no contentos se fueron a traer más. Y nosotros fuimos por armas, pero no había ni piedras. Y que descubrimos mangos verdes que empezamos a cortar. Ya llegaron los de seguridad, eran como treinta contra veinte. Y a puro mangazo y ellos con sus macanas. A varios sí se los llevaron, pero luego los soltaron. Y las chavas mientras nosotros estábamos peleando estaban haciendo la comida. Luego ya el regreso era lo más padre. Ya era oscuro, cada quien agarraba un asiento con una chava y pus todos venían fajándosela. Algunos chavos los descubrieron hasta en los asientos de atrás parchando así a lo descarado. Una chava le estaba mamando la corneta a otro compa. Todos cagándonos de la risa. Y en las paradas de los pueblitos bajábamos a comprar mezcal o pulque y a subir otra vez al camión. Y todos tomando y agasajándose a la chava que iba con uno. Eran chavas que no se medían, les gustaba el desmadre. Y de noche ya todos muy cansados, ya nomás se veía cuando llegábamos que todos se iban clavando a sus casas y las luces se iban apagando. Al otro día todos se volvían a juntar y contaban la hazaña del día anterior: «¡Cómo viste! Ayer me besó la corneta.» «No, que yo le aventé un mango al policía, su pinche madre...»

Cuando estás agasajando con la chava, que estás ya bien prendido, pus ahí donde caiga. Dos tres ocasiones que a dos tres cuates de la banda con sus morras los encontraba la policía haciendo el amor en la calle. Yo hice el amor en la calle parado en un poste con una chava, en un basurero, en un llano que había unos cerritos de tierra y ahí te la haces tú. Pus no hay espacios. Sí hay hoteles y todo eso, pero como que costaban una feria y la chava pensábamos que se iba a ruborizar. Hay veces que hasta la hacían en azoteas, adentro de un carro, donde cayera. Yo una vez lo hice adentro de una cisterna, pero sin agua. Digo: «Vente un ratito.» «No que no.» La volvía a besar para que le gustara más y ya que la colaba dentro de la cisterna, nomás le abría las piernas y chas. Era un amor rápido, el chavo se bajaba el cierre del pantalón y la chava se bajaba tantito la falda hasta la mitad de las rodillas y de volada. Los que sí se encueraban es que sí querían gozarla, pero era a los que más torcían. A unos chavos que la hicieron atrás de un carro, vino la tira y no les dio tiempo de vestirse. Y los estafaban. Te acusaban de «faltas a la moral» y te cobraban en las mordidas a 200.000 pesos. Era muchísimo. Y si la chava era menor, todavía pior: «¡Perversión de menores!»

Llegamos al Chopo

El Chopo lo descubrimos hacia el 83. Fue como medio de información para nosotros. Yo creo que tendría tres años cuando nosotros llegamos por primera vez. De repente llegó la noticia de que había un tianguis de rockers y de punks. Así que nos empezamos a dar vueltas: «¿Por dónde quedará?» Toda la noche del viernes sin dormir porque ya nos habían dado bien la dirección, era como una ilusión. Y ya bien temprano, como a las siete y media de la mañana, nos encontramos: «A ver si es cierto, dicen que también hay punks.» En los mismos camiones que veníamos la gente se sacaba de onda, porque nunca veía gente así tan rara. Y preguntando llegamos al Chopo y empezamos a conocer bandas punks que nunca habíamos conocido: que los PND, los del Molino, los de Santa Fe. «¿Qué onda con ustedes?» «Pus nosotros somos de Neza.» «¿Qué banda son?» «Los Mierdas Punks.» Íbamos como siete chavos.

Estuvimos todo el día hasta que se levantó, conectando con los dueños de los puestos. Todavía conozco a varios que me conocen de la primera vez: «¿Te acuerdas el primer día cómo venías? Bien chavito, y ahora ya tienes bigote y barba. ¡Quién te viera!» Digo: «El tiempo nos devora.» Después ya íbamos cada semana. En el Chopo antes era trueque, y ahorita ya no, tiene que ir una moneda. Por eso andamos organizando el Día del Trueque: vamos a invitar a Neza a chavos para que lleven una cosa, un casete, un libro, unos zapatos, y hacer cambio por cosas de allá, artesanías o fanzines. Yo cambié unas máscaras de oxígeno por la pulsera. Son usadas, pero ya se ponen de moda, porque aquí en la ciudad el smog está cabrón.

Hasta entonces nunca habíamos salido de Neza, siempre estábamos allí. Luego ya hubo contacto con el Chopo y veníamos a colectar música, playeras, porque había punks ya marginales que vendían ropa para punks. Taloneábamos toda la semana, limpiábamos vidrios aquí en los paradores de carros y llegábamos el sábado al Chopo ya con moneda y a comprar. Y ya llegábamos al barrio a presumir: «No, que esto es nuevo.» Toda la noche oyendo el casete que habíamos comprado. Ver discos de grupos punks así chido, conocer a gente como el Ganso, el Chucho, yo los veía más punk que uno. Ellos ya traían el pelo más mohicano, la ropa era lo que más nos diferenciaba, porque ellos sí sabían combinar la ropa punk, nosotros casi siempre andábamos de chamarra y pantalón negro, y la camisa blanca con letras y pintura, y ellos ya tenían ropa como medio gabachilla, con estampados de Sex Pistols. Y luego les preguntábamos: «¿Cómo lo consiguieron?» «La neta, nos la venden dos tres burgueses.» O sea que los burgueses la agarraron de moda y ya hacían negocio. Nos pusimos a limpiar coches o a vender chicles o a cantar en los camiones y llegaba el sábado a comprar cosas para la noche que había tocada en el mismo barrio. Siempre llevábamos los discos para que los pusieran los de los Sonidos. Sí se sacaba lana, siempre la gente te da, en este tiempo se ha visto mucho limonero, limpiavidrios, tragafuegos. Yo lo hice una vez pero me quemé la boca. Estaba haciendo buches con petróleo y que siento que me

quemo la boca, que me lo apago y que no me dieron ganas, para esto hay que tener ganas.

Luego ya empecé a buscar trabajos en fábricas, en empresas. Pero nunca me gustó, como que a uno lo explotan, lo exprimen y lo controlan. Mi primer trabajo fue en una fábrica de refrescos. Solamente salía el sueldo mínimo. Estaba chavo, tenía dieciséis años, y trabajaba por acá por el centro. Me exponía a que otro me robara. Una vez sí me robaron. Y que me salgo de esa empresa y me voy a otra de bolsas de papel. Pero allí empezaron a gritarnos como si fuéramos animales: «No, que hay que quedarse a trabajar tiempo extra.» «No, ¿pus que es a la fuerza?» «No, pero nos exigen producción. Agarra la onda, se te va a pagar doble.» «No, pus es que a mí no me gusta trabajar tiempo extra.» Luego pensaba: ¿por qué me estoy matando tanto, si al cabo me darán el 5 por ciento de mi sueldo? Ya no me quise quedar y tuve bronca con un supervisor: «Te quedas a fuerzas.» «¿Por qué a fuerzas, si aquí nomás vine a trabajar?» No me gustó, porque en las fábricas nunca aprendí nada. En la calle es donde he aprendido más. En las fábricas siempre a producir, a producir. En ese tiempo producía bolsas de papel y yo manejaba una máquina que nomás iba sacando las bolsas y yo las iba acomodando. Todo el día sentado con las bolsas, ocho horas diarias o diez. Piensan que uno es una máquina de producción, hasta eres sustituible: puedes pasarte quince años en la fábrica y cuando ya no sirves entra otro chavo nuevo por ti. Siempre iba vestido de punk. Por eso también como que me criticaban mucho: «Pareces un ratero, andas bien fachoso.» Siempre tenían mala imagen de uno, los jefes, los supervisores: «Hay que venir bien vestido y hay que cortarse el cabello.» «¿Por qué? Se trabaja con las manos, no con el cuerpo ni el cabello.» «No, pero es que aquí la presentación es la que respalda a la empresa.» Siempre te ponían de pretexto a la empresa. «No pus yo soy así. ¿Por qué quieren que venga bien vestido con corbata y saco si soy pobre y no lo tengo?» Y siempre salía de bronca en las empresas.

Y me salí a la calle y empecé a andar rolando por aquí. Me junté con un señor que me enseñó a echar tabique, aplanado, a pintar, impermeabilizar azoteas, tirar plancha-

do y todo eso de construcción. Y me gustó más esa onda porque pagaban más y uno se mataba menos. Como uno ya es el que hace el presupuesto. Ya tiene como año y medio que no me ven en ninguna fábrica. He estado de obra en obra, de casa en casa, siempre he tenido chamba. A veces solo y a veces con otros de la banda. Llegan a preguntar por nosotros aquí a San Lázaro, una estación de metro donde se pone mucha gente, pintores, albañiles, plomeros, es como fuente de trabajo para mucha gente desempleada. O uno mismo le habla a la casa de los patrones si están contentos y le recomiendan a la tía, la suegra, la abuelita, de casa en casa. Algunas casas sí son bien buenos, pero otras tratan de humillar a uno, porque es pobre y ellos ricos.

De ahí me siento yo bien gacho...

En las fábricas siempre estaba pocos meses. Lo más que duré fueron ocho meses en una empresa que se llamaba Nacional de Drogas, repartíamos medicina. Pero hubo un mal rollo. Nos asaltaron unos rateros y nos quitaron todo: la mercancía y la camioneta. Al otro día fuimos a trabajar y reportamos el robo. Ya en la tarde que nos dice el licenciado: «Oigan, ustedes espérense, porque unos señores quieren hablarles.» Y que nos esperamos allí yo y el chofer. Yo ya presentía algo y que llegan los agentes en un carro: «Ahora vamos a hablar seriamente. ¿Cómo estuvo el pedo? ¡Ustedes se autorrobaron!» «¡Si venimos a trabajar para mantener a nuestras familias, cómo nos vamos a autorrobar!» Les explicamos cómo estuvo la onda y no nos quisieron creer. Llegados a la comandancia judicial, que nos dicen: «Empiécense a recordar bien cómo estuvo, si no les vamos a poner en la madre.» «¡Si nosotros no fuimos!» «¡Tú, no te creas muy machito!» Y que me agarran y me dan en la jeta, pun, me siento bien gacho. Y ahí empezaron a cargarnos calor. Ya que siento que me agarran las manos con una venda y que me empiezan a pegar con una escopeta en las costillas, pas, pas. Y luego puro trancazo en la boca y el estómago. Luego me agarraron una bolsa de plástico y me la meten así en la cabeza y que la empiezan

a apretar, como a asfixiarme. Ya mi mente pensó bien rápido: me voy a hacer el desmayado. Y que me hago el desmayado, que me vuelven a levantar y que me echan agua y unos cachetazos horribles. Y otra vez que me volvían a poner la bolsa y otra vez que me hacía el desmayado. Y ya que oigo que dicen: «Ya déjalo, pinche chamaco flaco.» De repente que me vuelven a poner la venda en los ojos, y que me empiezan a pegar otra vez, y que me abren así de pies, y un chavo ya grande, puro gorilón, que me empieza a dar de patadas así en los bajos, y sentía el dolor bien gacho, me jalaban de las greñas y me hacían «licuadora». Y luego que me agarran las manos y los pies y que me meten a una cubeta de agua, pero boca arriba, y sentía cómo me andaba ahogando con el agua...

Ya después que llega su papá del chavo del chofer, que empiezan a hacer trámites y que nos dejan en libertad. Comprobaron que nosotros no habíamos sido, porque ya habían encontrado hasta la camioneta, vacía sin nada, por Santa Fe, a diez quilómetros de donde nos habían atracado. De ahí se me clavó que la neta, en este país, si uno no se pone al tiro la misma gente lo anda hundiendo, muy maliciosa. A los torturadores sí los quería denunciar, pero dicen que no tenía bases ni fundamentos, porque como siempre estuve con la venda en los ojos, nunca les vi los rostros. Ya nomás los tentaba, se veían grandotes y gordos, a uno le tenté unas botas picudas como de cocodrilo, porque sentía cómo me entraban las patadas. Ya que me sacaron, todos se hacían pendejos. Porque había sido la propia empresa quien nos había denunciado. Al otro día que vamos a trabajar y que nos encuentra el licenciado, yo me lo quedé viendo. Y dice: «Pus sabes qué, ya hablaron los del sindicato y todo ese pedo y mejor te vamos a dar tu dinero, no te queremos ya ver por aquí. Y no hables de chismoso de que te golpearon.» Y no sé, me entró un coraje muy gacho contra el licenciado: «Y usted, señor, va a ver, espero algún día toparlo en la calle porque se va a acordar de mí. Lo que me hicieron los agentes judiciales se lo voy a recargar a usted.» Y de ahí que siento yo bien gacho. Tenía dieciocho años, y como que me quedé así, odiando a toda la gente, un odio gacho hacia la sociedad.

Yo he estado en la cárcel también. Tendría dieciocho años. Estuve como una semana. Estábamos en la esquina y que vemos a la patrulla y que nos echamos a correr. Que nos alcanza y que nos suben a la pánel: «¡Pinches chamaquitos!, ¿quién vende la mota? Aflojen o se van al tambo.» Que sacan una navaja y dicen: «Ahorita le voy a decir al juez que traían una navaja y estaban en la esquina para robar.» Ya nos chingaron estos güeyes. Dicho y hecho: 72 horas de arresto, sin poder telefonear. Todo era para sacarnos una feria. Ya que nos meten a una celda y estaba todo bien apestoso. Es un bloque de cemento, el baño está en la misma celda, lleno de mierda. Había más reos, unos iban por asesinato. Llegando me abrieron la verja. Se me puso un chavo enfrente y me dijo: «Valedor, quítate los zapatos o te aviento unas madres.» Que me los quito y se los doy. Así es la ley de la cárcel. «Ora me vas a hacer mi fajina.» Tenía que hacer lo que le tocaba a él: trapear y hacer el ranchero. A eso de las once que meten unos señores bien borrachos, uno se pone a mear y deja todo bien apestoso. Estos cuates cada que llegaba uno le pegaban y los metían en la taza. Ese mismo día entró un chavo que había sido chiva. Los cuates esos que lo reconocen y que le meten una patiza, ya lo estaban matando. Y que lo entran al baño, que lo desvisten, le agarran su pene y lo violan. A las cinco de la mañana que meten a un señor que había violado a su hijo. El celador nos dio un cinturón para que le diéramos nalgadotas. En la celda ya éramos como unos quince o veinte, todos apretados. Unos tenían que dormir debajo de la loza del baño. Luego conocí a un valedor que iba conmigo en la secundaria, el Coto, que estaba dentro de la cárcel. Que me reconoce y me hace el paro. Lo agarra el Coto: «A m'hijo lo respetas o vas a ver.» Que dejo las cosas, llevo la cubeta de agua y me voy al machín que me estaba chingando: «¡Yo no voy a hacer ni madres!» El güey se espantó porque en esos tiempos el Coto era el que mandaba en la celda. Que nos empezamos a dar de madrazos adentro de la celda. Lo descalabré y le empezó a salir sangre. En la cárcel conoces también lo malo y lo bueno. Mucha gente que está dentro es inocente. Ya luego nos vinieron a buscar la familia. «Ellos no hicieron nada, son bien tranquilos.» «Sí la hicieron, estaban robando.» «¿Pos cuánto va a ser?» «Doscientos mil pesos por cada uno.» Tardaron un día en conseguirlos. Que nos sacan del tambo y que sacan un periodicazo: «Cayeron los Mierdas por rateros.» Ponen mi nombre y los apodos, ahí retratados. El amarillismo es una experiencia muy gacha. Mi ropa olía a mierda. Mis pulmones olían a celda asquerosa. Desde ahí odio a la autoridad por las injusticias que se cometen.

La tira es una mierda hecha realidad. Es lo que más hay en el mundo: policías. Siempre la vas a ver hasta que te mueras. Aquí en México están en todas partes: en la calle, en el metro, en los barrios. La tira acá a güevo quieren chingar. Con dinero baila el perro, con dinero la libras. Los agentes pagan dinero por ser agentes. Se tienen que pagar las armas y la gasolina. Chavos que han sido rateros, cuando los dejan libres les dan una moneda a las autoridades para que les dejen ser policías y ya saben cómo atracar a la banda. Hay páneles en el barrio y te levantan sin ningún pretexto. Una vez hubo una razzia fuerte y nos subieron a todos en la patrulla. A las diez cuadras nos soltaron. Antes nos hicieron aflojar todo lo que traíamos. Yo llevaba quinientos pesos y un cinturón y un disco. Todos juntamos una tacota de cosas. Los más pesados son los judiciales. Llegan sin compasión, sin orden de cateo, te suben para que aflojes o que firmes algo que es tu culpa, ya te chingaste un rato. Tengo miedo de caer en sus garras. Por eso no hago cosas malas. Tarde o temprano la tuerces y te hacen hablar hasta lo que no hiciste. Te inventan delitos para sacarte más lana, te torturan. Hay grupos especiales, como los granaderos, los zorros, todos andan vestidos de negro, ya llegan a matar a los chavos. Una vez en el Chopo estábamos tomando afuera de una cantina y llegaron tres camionetas de zorros, que nos suben a putazos. La neta, ya no les tengo miedo. Nomás hubo una ocasión en que la banda roqueó a la patrulla. Fue en mayo del 88, en una tocada organizada por un partido político. Porque también juntan a la banda para que le voten en las elecciones. Llegó la tira y unos los reconocieron y como era mucha banda se echaron valor y los empezaron a roquear, se apoderaron de las fuscas. Quedó bien gacha la patrulla

y todos al desafane. Luego ya había más razzia, porque la tira se quería vengar. Desde esa vez la policía ya casi no entra al barrio. La policía está en contra de la violencia pero ella misma la provoca, está en contra de la droga pero ellos la promueven y la consumen.

En ese tiempo ya empezaba a haber mafia en el barrio, había gente que distribuía mariguana, ya vendían un solvente llamado activo, y con ese activo uno se mojaba un pañuelito y se empezaba a volver loco. En ese tiempo sí le entrábamos, para probar: «Vas a ver elefantes rosas.» La neta, mejor hay que probar a que te engañen. Otros empezaban a vender desde esposas hasta armas, revólvers, rifles, droga. Ya se empezó a formar un círculo de muchas bandas que empezaban a competir por el barrio, a ver quién iba a gobernar el barrio. Y cada sábado era de broncas seguidas. Estábamos en la tocada y de repente llegaba otra banda y se armaba la bronca bien gruesa. Al principio era puro piedrazo, porque el barrio estaba sin pavimentar. A algunos sí les descalabraban. Ya después que pavimentaron las calles, las broncas eran más gruesas porque ya eran armas. La misma mafia empezó a vender armas y empezaron a haber broncas pesadas. En la primera hubo dos muertos. Lucharon los Apestosos y los Rebeldes. Los Rebeldes era una banda tipo rocker, gente sencilla, civilizada, un poco más grandes de edad. Les tomaron odio a los Apestosos, que eran punks, porque se estaban volviendo una banda de rateros. Y en una tocada que estaban celebrando la fiesta de la Virgen de Guadalupe, el 12 de diciembre, se quedaron ahí tomando los Apestosos. Como a eso de las dos de la mañana que llegan los Rebeldes con piedras, palos y pistolas, que agarran a uno a balazos, pas, pas, y a otro lo mataron más gacho porque entre todos le dejan caer una piedra en la cabeza. Quedó como calabaza su cabeza. Yo estaba cerca, pero cuando vi la bronca y vi los balazos y vi cuando cayó el primer chavo... me desafané.

Uno nunca se va a imaginar que podían haber pasado esas cosas, pero sí pasaron. Pues uno lo vivió, lo ha sentido en carne propia: piedrazos, plomazos, balazos, todo lo ha sentido uno. Varios periodicazos pesados sacaban noticias de la banda punk de Neza. Nos fotografiaban los mismos policías con armas que no eran nuestras. A mí me tomaron una foto donde estoy con un arma que me la puso un agente, y me retrataron como criminal. Te tienen amenazado: «Agarra la pistola o te vamos a romper tu madre.» Ya la tenías que agarrar y te tomaban la foto. Al otro día pasaron por mi calle gritando: «Ahí está la noticia: detenidos los Mierdas Punks. Son de aquí de la colonia. Asaltaron un banco.» Y no era cierto, se lo inventaron. Así es en todos los periódicos de aquí de México. De allí hubo otra aventura en una calle que tocaba el sonido este que le llamaban Mandujas. Siempre hacían las tocadas ahí los viernes, a las siete de la noche, y se juntaba toda la banda. Ahí fue la primera bronca contra una banda que se llamaban los Chuchos, que empezó porque un chavo de la banda le pasó la mano sobre las pompis a otra chava, y vieron otros chavos la acción y que se empieza a armar la bronca, que agarran un envase de cerveza, y como pensaban que yo era el jefe de la banda, que me lo estrellan en la cabeza. Yo veo que me empieza a salir sangre, y la banda vio que me estaban masacrando, que se meten todos y arrancando palos de jardineras, se arma una madriza grande y a un amigo de la banda que le decían el Canaco, que lo agarran a cadenazos... Unas chavas que ahí las conocimos, una muchacha se llamaba Mónica y otra Ani, que nos salvan. Porque eran más ellos, eran como treinta y nosotros sólo doce. Que nos meten a su casa y ahí empezamos a platicar con ellas: «No, que préstenos sus discos, que les hemos visto bailar y nos gusta.» Y de ahí una de esas chavas se hizo mi novia, se llamaba Mónica. Y ya empezamos a cotorrear, era diferente a mí, era de esas chavas sencillas, que no sabían ni qué onda con la calle y de repente empezó a cambiar mucho, dicen que todo fue por mi culpa, porque se empezó a pintar el pelo, a vestir bien fachosa.

El barrio ya estaba todo armado, es como si entraras a la guerra. En una ocasión estaba yo tomando cerveza en una tocada, llegaron los Rebeldes, que nos confunden: «No, que son los Apestosos», porque íbamos todos bien fachosos y con los pelos de punta. «No, que nosotros no somos, nunca nos hemos manchado con ustedes.» «No, que ustedes quieren ser la ley del barrio.» Y como a una distancia de dos metros, un chavo de ellos que agarra un

botellazo y que lo avienta a plena jeta de otro, que se ve cómo le empieza a salir sangre. Y ya toda la banda como ya estaba enojada que se prende. Y que los correteamos hasta su barrio. Y ya en su barrio que se meten a sus casas y empiezan a sacar armas. Y como nosotros no teníamos en ese tiempo pistolas ni nada, pus que empiezan a dispararnos. Y mi error fue que quise cubrir a unos chavitos que iban bien pequeños, como de nueve años, que los quise cubrir con el cuerpo y que doy la espalda, y que siento así caliente, que me faltaba luego el aire, que me andaba desmayando, que me agarran unos chavos: «¿Qué te pasa?» «No sé, creo que fue un piedrazo.» Pero no fue un piedrazo, sino que ya sentí que se me iba todo el aire, y empezaba a verlo todo nublado. «No, pus te dieron un balazo.» Al decirme eso como que me espanté muy gacho: «¡Ya me llegó la chingada!» Ya estaba hasta la madre, burlándome yo de la muerte, de todos modos aquí nomás se viene a sufrir, y como que perdí el sentido, y al siguiente día ya me llevan a un hospital con suero y entradas de una bomba de agua, que drenaba lo sucio del cuerpo. Me había llegado al pulmón, ahí se quedó la bala, hasta en estos tiempos la tengo. Varios de la banda fueron balaceados, y traen en su cuerpo un «objeto extraño», según dicen los médicos. Es que los médicos ponen de pretexto que no se pueden sacar, y hay unos que dicen que sí se pueden sacar pero con unos diez o quince millones de pesos. ¿Cómo ves?

A veces pienso que me puedo morir de alguna radiación del sol, de cáncer, de una bomba nuclear, y no le tengo miedo a la muerte, porque sé que algún momento va a llegar. Mucha gente sí le tiene miedo a la muerte, pero pus yo pienso que la única realidad es la muerte, porque comprendes el valor de la vida. Como que cuando salí del hospital sentí ganas de venganza: «Pus ahora me voy a volver malo.» Yo no era manchado así con los chavos, y luego aunque no me hicieran nada llegaba con un envase de refrescos, de caguama y plas en su cara, simpre se usaba de estrellar el envase en su cara. Ya la violencia en ese tiempo era como moda, todos peleándose por cualquier cosita. Hasta la fecha ha habido broncas por pendejadas, nomás por querer ser la ley del barrio.

La onda creativa

Al principio la banda era muy broncuda, pero con el tiempo como que ya agarró otra terapia. En el 85 yo trabajaba en la delegación Iztacalco de pintor. Estuve cuando empezó a temblar, en el terremoto. Ahí también me di cuenta de muchas cosas. No todos los que murieron se fueron a la fosa común: los ricos estaban en ataúdes y los pobres en fosas comunes. Los mismos que administraron la Ayuda a los Damnificados se agandallaron con las cosas buenas. Estuvimos con una brigada de rescate levantando casas que se cayeron, yendo a pedir ayuda a las fábricas, farmacias. Vimos el desmadre del centro: todas las casas caídas y los granaderos como aves de rapiña sacando las cosas de valor. La banda también se organizó para ayudar a los damnificados y a los pobres. Hicimos tocadas de solidaridad para juntar víveres, ropa, medicina, comida. Pero muchas tocadas fueron suspendidas, decían que la solidaridad era sólo del gobierno. En ese mismo año hubo mucha razzia, mucha policía se agandallaba con la banda. Bajó mucha gente, pura banda. Llegaba con frijoles, ropa rota, también somos solidarios entre nosotros. Después del terremoto casi toda la banda le entró a la macuarreada para levantar edificios, pintar, toda la banda de Neza se venía al Distrito a trabajar.

En ese tiempo ya había llegado algo de noticias de España: de Eskorbuto, de La Polla Récords, del Vómito Social, del RIP. Luego llegó el movimiento hardcore punk, con pensamientos más positivos. Y de la onda pacifista, grupos de Inglaterra: no guerras, no armas. También llegaron noticias de un grupo de Tijuana que se llamaba Solución Mortal. Ese grupo traía otras influencias: era el reverso del punk autodestructivo. Hacia el 85 empezó a cambiar nuestra mentalidad, empezamos a oír grupos mexicanos (Histeria, Defectuosos, Virginidad Sacudida), que hablaban ya así como de salvación para uno mismo. Como que trataba de decir que no agarráramos sólo el desmadre, sino que lucháramos ya. O ya empezaban a haber letras más apocalípticas como las del Vómito Social. Me empezaron a mandar fanzines de España y de Colombia, más conscien-

tes, lo sentíamos así porque estábamos viviendo lo mismo. Íbamos al Chopo y empezaban a llegar noticias. El Eskorbuto y La Polla en sus letras hablaban más de la realidad, como que la realidad de allá de España se parecía a la realidad de acá. Porque había una canción de Eskorbuto que decía: «El partido que gobierna este país...» ¡Se nos imaginaba al PRI, el partido que siempre ha gobernado y gobernará hasta que uno se muera o más! O de La Polla Récords «Punks de postal», que ya empezaban a salir muchos chavos punks de moda, nada más por el desmadre, y no agarraban todo lo serio. No sé si los chavos de España estaban sintiendo lo mismo de la crisis. Eskorbuto fueron de los que primero me gustaron mucho. La canción *Cerebros destruidos*: «Perdida la esperanza, / perdida la ilusión, / los problemas continúan / sin hallarle solución. / Nuestras vidas se consumen, / el cerebro se destruye, / nuestros cuerpos están rendidos / ante una maldición. / El pasado ha pasado y por él no hay nada que hacer, / el presente es un fracaso, / el futuro no se ve...» Sí prendieron mucho esos chavos. Se adapta mucho a lo que vive uno aquí. La neta, sí podemos hacer algo... ¿Por qué estamos clavados en la autodestrucción?

Luego luego los Mierdas Punks se dedicaron a hacer trabajos más creativos, ya no dedicarse a la droga, ni a la violencia. Los líderes del sector se iban quedando en el rollo: hacer música, fanzines, conciencia. Surgieron las Bandas Unidas de Neza, para acabar con las peleas entre bandas: «La neta, todos somos iguales, ¿por qué nos vamos a madrear?» Herejía tienen una rola que dice: «Violencia trae violencia, / no los trates de imitar.» Lo que más pegó fue la música. Te voy a decir los nombres de todos los grupos que han ido haciendo historia en el movimiento punk de Neza. En primer término tenemos a los Dementes Punks, que lo integraban el Rafa, el Robot, el Cara, de los Mierdas de antaño. Los Negativos, que eran los tres hermanos cósmicos: el Costras, el Nueva Ola y el Abuelo, luego se llamaron Generación X. Y luego un grupo que formó el E.T. que se llamaba los Cruising Dolls. Los Rotos, los Vicious, Cosa Loca, Ácrata, Vómito Nuclear, Afasia,

Arteria, Herejía, Gérmenes Podridos, Fosa Aséptica, Cráneo Viejo, Degeneración, Colectivo Caótico, y los que llegaban a palomear con nombres desconocidos.

En el 86 conocí al E.T. y formamos un grupo. Nos pusimos «Gérmenes y el Podrido», por el apodo mío. Ensayábamos con botes de basura y una guitarra de madera rota y vieja. En esos tiempos el punk era novedad y nosotros íbamos bien fachosos. Incluso tocamos en un festival de rock del PMT, un pinche partido que después fue al PRD, con grupos como el Tri, el Rebelde Punk, un grupo de Neza que se llamaba Ácrata, que fue de los pioneros del punk-rock. Yo estaba en la batería. Nuestra primera letra era una canción que se llamaba *Tuve un amor*: «Las flores son negras, / ¿que acaso no lo ves?» Empezábamos a fusilar a los Sex Pistols, pero con letras en español: «Dios salve al gobierno. / Él no es humano. / No hay futuro / para el sueño mexicano. / No hay futuro / para mí.» También fuimos a Santa Fe a tocar con un grupo de chavas que se llamaba Virginidad Sacudida. Estaba la Zappa, que luego tocó con Secta Suicida. Todo era nuevo en ese tiempo. Se nos acercaron muchos periodistas que querían grabar casetes con nosotros. Pero no queríamos caer en el comercialismo. Luego hicimos otro grupo que se llamó Fosa Aséptica, con el Pingüino, el Zombi y una muchacha que le decíamos la Flaca, que era la vocalista. Traíamos una canción que se llamaba *Violación*, contra los agentes judiciales que violaban a las chavas. Luego tronó Fosa Aséptica y empezamos con los fanzines. Y hasta ahorita que estamos tratando de formar otro grupo que se llama Mentes Muertas. Sí, hemos sacado buenas rolas, que hablan de la realidad, de lo que nos afecta: el barrio, la policía, lo mal que está el sueldo mínimo de los obreros. Queremos quedar bien subterráneos, trabajar en el barrio, donde llevar la lucha, en la propia comunidad.

Lo más grande fue hacer la película *La neta, no hay futuro*. Yo trabajaba en casa de una chava argentina que era cineasta y nos propuso hacer un vídeo. Me vio bien fachosote y nos hicimos cuates. Me vinieron a ver al barrio y empezamos a filmar. La hizo, y cada que iban a filmarla,

todos querían sobresalir, se vestían lo mejor que podían. Se pintaban el pelo, los ojos, se ponían su ropa más rota... Lo que no hacíamos antes, lo sacábamos a flote en esos días de filmación. Fue de las creaciones que pegaron más. También hicimos otros dos vídeos: *Nadie es inocente* y luego *Sábado de mierda*. Luego ya empezaron a salir fanzines. Empecé con uno que se llamaba *Haz lo que quieras*. Traía un chavo en la portada con una bolsa de chemo en la portada. Sacamos otro que se llamaba *Entre el concreto*, era del puro barrio. En la Clínica salieron los de BUN y *La otra cara de la banda, Rabia antisocial, Urbanicidio*. Y del otro lado de Neza, *Germen en caos*. Tratar de hacer cosas para que la gente se dé cuenta que nosotros mismos nos estamos autodestruyendo: música, vídeo. Donde vive uno debe empezar con su gente, porque por todos estos barrios debe haber chavos que tratan de empezar una lucha. Con unos chavos anarquistas montamos una radio libre: *Radio Neza, la estación marginal*. No emite sino que hacemos casetes y los vendemos, uno cada mes. Ponemos música hardcore, letras de conciencia, de crítica social. También me gusta mucho hacer poesías, cuando escribo siento que puedo expresar todo lo que siento, es algo muy profundo: «Flores adornando la lápida de mi tumba, si sólo recuerdo un instante, si sólo viví el futuro, escapé del tiempo, conviví con la tierra, mi presencia fue real, probé de todo, compartí lo que tuve, y ahora siento que me estoy muriendo.» «Queremos ser quien somos, y queremos resistir, no queremos que nadie nos venga a decir. / Hoy viajo en el metro, / tal vez mañana en una carroza.» «No somos banda salida del tiempo, / nuestro grito es profundo / y nuestra libertad atrapada, / mas como habría de ser venimos de los desperdicios, / somos la escoria de la sociedad, vagabundos nocturnos... Y estamos haciendo gritar las bardas / y todos los espacios que indican nuestra existencia.» Expreso lo que siento en todo lo que hago. Tenemos una frase que se está empezando a conocer mucho: «No expresamos lo que sentimos, pero sí vomitamos lo que conocemos.» En la calle aprendes de todo, hasta hice una poesía de la calle: «En la calle conocí al amor, / en la calle vi cómo la policía extorsionaba a gente, / en la calle vi violencia, huelgas de hambre, violaciones, manipulaciones, las bandas haciendo pintas, vi comerciantes ambulantes, vi indígenas vendiendo, partidos disputándose el poder. / Una grata experiencia. / Día tras día la calle me enseñó a ver cómo somos los humanos.»

Lo que ya no me gustó es que el movimiento cayó al comercialismo. Muchos chavos que eran líderes estaban en contra del capitalismo y ahora se hartan de vender camisetas en el Chopo. Los primeros punks de Neza iban a los tiraderos a recoger camisetas, se me hacía más original el movimiento. Recoger basura es lo que significaba el movimiento. Ahorita hay punks burgueses otra vez, como al principio. Ya no se produce mucha música buena como antes, siguen los mismos ritmos. Quieren pura velocidad los chavos ahora. Yo pienso que la velocidad no es lo importante, el mensaje es lo que vale. Pero la banda prefiere puro pinche ruido a lo que traigas dentro del alma, el grito de rebeldía que te corre por las venas. Soy muy subterráneo, no queremos caer al juego de ellos mismos, preferimos estar en el barrio. Conozco un padre que está con la banda. Se llama Federico, vive aquí por Naucalpan y cada jueves de fin de mes hace misas para la banda. Acabada la misa hace una tocada. También se montan obras de teatro. Si falleció alguien de la banda le hace un velorio y pone una cruz con el apodo. Tiene incluso un Padre Nuestro en [lenguaje] banda: «Padre banda, que estás en el chante, / bendice a los chemos y a los chavalitos. / La chamba nuestra de cada día / dánosla hoy. / No nos dejes caer en el tambo o en la droga. / Líbranos de la tira. / Amén.» Yo fui una vez y había mucha tira y el padre nos protegía. Aquí en Neza también había un padre que se llamaba Chinchachoma, pero yo no le di tinta. Desde pequeño me inculcaron lo de la religión. Pero vas creciendo y te vas dando cuenta. Ya hay muchas religiones en el barrio: evangelistas, mormones, testigos de Jehová. Mucha gente que cambian su religión y no saben ni por qué. Si existe Dios, tal vez de muerto lo pueda ver. Si no existe, los gusanos me comerán.

La banda se va juntando en la esquina

Los Diablillos son una banda de chavitos entre quince y dieciséis años que empiezan. Nosotros éramos como ellos, pero fuimos creciendo y agarrando experiencia. Soy como un padre para ellos, me conocieron cuando yo era bien punk. Les he enseñado muchos trucos: mi terapia no es violenta, pero sí que se sepan defender. También les he dado experiencia de chavas. Sí me hacen caso. Hay chavos que los he visto activando o agarrando la bolsa del chemo y los trato de sonsacar. Luego se quieren dedicar a robar y les digo que se pongan a chambear. Uno le da consejos, porque sabe qué transa dentro del tambo. Cada quien va formando su vida y no siempre te van a hacer caso. Una vez me dijo uno: «¡Chale! ¿Por qué tú me dices eso? ¡Ni mi jefe!» Y sí es verdad, no quiero imponerles nada. Ahorita estamos intentando hacer un vídeo para un concurso. Esas ganancias van a ser para algo de provecho. Queremos poner un taller de tapicería, una central de oficios o un puesto de comidas, para que los chavos que no tienen chamba chambeen, para hacer una caja de ahorros, para comprar unos terrenos para que tenga uno donde vivir. No tiene espacio la banda, hay muchos chavos que no tienen jefes y ya viven con la banda. Ahorita les estoy animando para que le entren a Radio Neza y para que comprendan que hacer cosas vale mucho en esta vida. Ahorita con lo del vídeo me siguen mucho, todos quieren salir. Se va a llamar *La banda, la expresión de una crisis*. Ya pintamos paredes para sacar tomas. Vamos a sacar la vida de la banda: la esquina, los saludos, el cotorreo, los apodos, el trabajo, los noviazgos, también lo que nos ha dejado la violencia, las cicatrices en el cuerpo. Yo tengo varias: un plomazo y una puñalada cerca del corazón. Tenemos cicatrices pero no estamos muertos. Queríamos sacar las pintas de las elecciones: todo el barrio está atascado de propaganda política.

Cada día fijo la banda se va juntando en la esquina. Hay uno le dicen el Mascota, ora le pusimos el Espantado porque presenció la muerte de dos de la banda y tuvo un trauma: tiene mal de espanto, casi ni habla. No tiene jefe y ya vive con la banda. Hay otro que le dicen el Plaquita, es bien alivianado. Sus jefes tienen dinero, hacen salas para mueblerías, tienen vídeo y buen estéreo. También le mataron a su hermano Abel, que se juntaba con la banda. El Rolando es el chavo de los bisnes, le gusta robar a chavos grandes, no tiene quien le ayude para solventar sus gastos. Está el Salvaje, su jefe tiene un taxi, se dedica a hacer ollitas de dulce, trabaja con un señor que lo explota muy feo. Está el Abuelo, es un pasado de lanza, es el más grande. Otro chavo le dicen el Primo, está viviendo de un joto, de un maricón. También está el Hugo, es un medio padrotillo, está pesadillo, yo creo de grande va a querer ser la ley de la banda. El Caripú es medio guapetón, las chavas lo siguen. Está el Sisisi, trabaja en una carnicería, se saca la carne y la viene a vender al barrio bien barato a la gente que no tiene, es alivianado el güey. Otro le dicen el Jorge, tiene diecisiete años, ya se casó y tiene chavito. El Urco es el futbolista y le empieza a gustar la chupadera. Su carnalillo es el Urquito, le quiere seguir los pasos. Otro le dicen el Chaquetas, es bien buena onda. No le gusta chambear y le gusta que le mantenga su jefa. El Espécimen es el más miedoso de todos, siempre me anda pidiendo paros, como está chaparrito. Trabaja en una tienda, es el que se alivia-na con la botana y los refrescos. Se ayudan entre todos. El que pasa la droga es el Pinqui, te puede conseguir desde un toque de mota, pastillas y activo. Ahorita está muy penado ya eso. Le dije que no fuera muy balcón, que estuviera con cuidado, él dice que le vale queso. Casi todos tienen chava. En el día casi no salen las cabronas. En la noche en la tocada se juntan todos y salen todas las chavas. Todos andan hablando de sus amores, lloran, luego me platican.

Esta banda ya tiene malos recuerdos. En el barrio todavía están dos cruces de dos Diablillos que mataron. En una esquina está una y en la otra otra. Fue hace como un año. Quién sabe quién los mató. Estaban en una esquina y llegaron dos chavos y les dijeron: «¡Qué onda! Móchense pa la cerveza», haciendo un talón, pidiéndoles dinero para comer algo. Como les dieron, querían más: «Que sabemos que traen.» «No, pus ya te di.» El chavo como que se enojó y que saca de su chamarra una escuadra y tras, tras, que les da el tiro de gracia en la cabeza. El otro chavo intentó

todavía echar a correr, pero le entró la bala aquí. Al otro día iba temprano a trabajar y vi a un montón de gente y eran ellos perforados por balazos. ¡Qué impresión! Yo había estado hablando con ellos unas horas antes de que los mataran. Ese día no fui a trabajar, me sentí muy mal, me encerré en mi cuarto y empecé a oír rolas. En la noche trajeron los cuerpos y toda la banda los estaban velando. ¿Prefieres que tomen café en tu casa o en la de ellos? Quiere decir que cuando alguien se muere se junta la banda y la señora da café con pan. Arriba del ataúd se deja como una bandejita para cooperar. Todos echamos. Abajo del ataúd ponen cebollas para alejar males, y una cruz blanca pintanda y todos los de la banda hicieron guardia de honor. Un mes después mataron a otro chavo de la banda, el carnal del Plaquita, que se llamaba Abel. Era un niño, no cumplía ni los quince. Recuerdo que de su caja veía el vidrio. Así en mi mente dije: el que hizo esto lo va a pagar. Yo me he manchado con uno que le decían el Chayote, uno de los que mataron a Abel. En este mes cumple un año de muerto. Les hacen misa sus familias. Luego ha habido tocadas de recuerdo. Se pide alguna cooperación. Sí, se habla mucho: vales más muerto que vivo. Cuando estás vivo ni cuentas. También hubo una ocasión que una banda mataron a uno a balazos y andaban paseando por todo el barrio al chavo muerto en el ataúd. Hay gente que la han enterrado con la música que les gustaba en vida. Yo cuando muera quiero que me entierren a ritmo de música hardcore, no con mariachis.

Aquí en el barrio también hay fresillas, chavos fresas de esos presumidos, que sus jefes les compran ropa y andan presumiendo en la calle. Son de la misma calaña que los del centro, burgueses que sienten que con el dinero lo pueden todo. En el tono de hablar se distinguen, como si ellos fueron muy chingones. También hay raperos, discolocos, charangueros, salseros, tropicolos, rancheros, trasheros, metaleros. Había varios locales donde empezaron a haber tocadas de rock. El primero fue el Cascarón, el Comité 28, el Consejo. Las discos son cerradas con luces de colores, efectos especiales. Aquí nel, puro sonido sin luces. En Neza hay más pistas, cantinas y bares que escuelas.

También hay gente que viene de provincia a vivir a Neza. Es que en provincia está todo bien cabrón y yo creo que por eso se vienen para acá, para ganar un poco más. Se les llama los chundos, en abreviatura según indígena. En el barrio son hasta racistas dos tres: «¡Mira esos chundos!» Yo, la neta, no soy racista, todos somos igual, de carne y güevo. Ellos se visten bien humildes, muchos andan todavía con guaraches, dos tres todavía usan sombrero. Las mujeres andan con sus vestidos largos. Las chavas del barrio, burguesas o por presumir, se ponen minifaldas y botas largas, se visten con pantalón de mezclilla. Y las otras sus chanclas de hule, sus vestidos largos y trenzas. Se diferencia de volada. Y en la forma de hablar también. En el mero hablar se distingue la gente que es de fuera. Esos cuates no son tan agresivos como el barrio. Les gusta así la música más norteña, sentimental. Nos juntamos el domingo en la esquina de los Diablillos y llegan dos tres chundos. Dice: «¿Qué transa, güercos?» En su lengua significa amigos. Pero uno entendió «puercos» y un cuate lo agarró a putazos. Luego los chundos buscan a la mafia, porque les gusta la mariguana, por eso también hay contacto. Son banda también, luego hacen paro. Había un chundo que luego le bajaba con los Diablillos que le decían el Tieso. Luego cuando alguien fallece, se hace la cooperacha entre todo el barrio, entre las bandas que están unidas, y se alivianan. Algunos hacen petacas, como mochilas, y luego nos las regalan. Ellos también saben que estamos bien jodidos todos. A ellos les gusta más la música norteña, de su lado, los grupos que tocan música sentimental. Algunos que ya están en la ciudad ya se empiezan a vestir con mezclilla, pero los demás siguen así. Y es por el gasto: si ganan poco, un pantalón de mezclilla casi vale la mitad del sueldo.

Luego la banda los busca para estafarlos: «¡Qué transa, presten para las guamas!» Son banda los chundos, luego hacen paro. Pero una vez hubo una bronca con ellos: los Diablillos estaban aquí en su calle chupando y pasaron unos chundos pedos. Quién sabe qué se dijeron y se metieron a putazos. Los chundos se metieron en su barrio y sacaron machetes. Los Diablillos se dieron a la fuga. Vie-

nen muchos de diferentes estados de la República: de Puebla, de Veracruz, de Oaxaca, de Monterrey, de San Luis Potosí. Todos los domingos se juntan los chundos en los mercados para chupar, para ir a comer sopes y gorditas, porque es lo más tradicional. Hay una banda de chundos que son de Oaxaca, viven unos cinco en cada calle del barrio. Como todos se conocen, se juntan en manada, en bola, para darse valor. Unos cuates se habían puesto los Trobos Band, quiere decir que chupan mucho. Entre ellos mismos hablan en su idioma, con nosotros, nel. Nosotros les hablamos así pesadotes y nos malmiran, piensan que somos bien gandallas. Luego se alivianan chido. Una vez que estaban pateando a uno de los Diablillos llegaron ellos a hacerle el paro. Cuando alguien fallece se hace la cooperacha entre las bandas que están unidas y ellos también cooperan. Hay muchos que hacen petacas, mochilas de cargar y luego nos las regalan. Saben que todos estamos bien jodidos. Y si no nos ayudamos entre nosotros, nadie nos va a ayudar.

El vocabulario que usa la banda es un lenguaje raro, porque mucha gente no lo entiende, sólo la banda lo entiende. Es el calocho que se usa donde haiga bandas. Es como una identificación sobre cosas de la banda y su vida. En el lenguaje también se expresa mucho la vida de uno, identifica bastante cómo actúas. Por eso todos hablamos así, nos gusta porque nos entendemos a la perfección. Son como contraseñas. Puede ser que me tope con un güey en la calle y me diga: «Qué transa, vamos a apañar ese güey porque es de otra banda y luego hacemos un bísnes.» Luego que me dice: «Préstame tu baica para ir a dar el rol.» En la esquina la banda dice: «Anden, mutílense pa las guamas.» Si un chavo dice «La neta, ando erizo», quiere decir que no tiene nada de valor. La banda puede decirle: «Qué transa, te vamos a pasar báscula.» «No le compres a ese güey porque es chocolate la mota, anda caliente»: es cosa robada, anda tras de él la tira. La mota es la mariguana, mostaza, café. «No seas chorizo», es un chavo chismoso, que va contando mentiras. Para plomearse con otra banda tienes que sacar el cuete, el fogón o la fusca. «Vamos a cotorrear» es ir de diversión. «Vamos a desafanarnos» es

huir. Estás en la banda y de repente pasa un chavo enemigo y le dices: «Vamos a echarle marabunta.» «Vamos al toquín» es fiesta con sonido, «tocada» es fiesta con grupos. «Le damos viada a este güey» es perdonarlo o darle permiso. Es lenguaje raro el calocho. Son contraseñas que sólo la banda entiende. Los burgueses no entienden muchas cosas que la banda comenta entre sí, tal vez sí sea un dialecto. Estamos en Neza, pero es otra forma de hablar. Los chundos hablan a su manera: nosotros no les entendemos y ellos no nos entienden. Se diferencia mucho del lenguaje común. Tal vez si le hablas así a alguien de sociedad se saca de onda, pero para la gente del barrio es normal.

Vinieron las preocupaciones...

A Geli, mi mujer, la conocí en un salón que se llamaba Burbuja. Antes la había visto en tocadas punks. Ella también era punk, le gustaba la tocada. Iba con una amiga que le dicen la Mojiganga. Yo estaba bailando bien acá. En esos días yo andaba con una muchacha que se llama Adriana. No sé si por despecho, porque se fue con otro güey, le dije a esta Geli: «Te invito al cine.» «Pus bueno, nos vemos mañana a las siete en el cine Lagos.» «¡Cámara!» Al otro día estuve chambeando con mi tío, me fui a la casa y me puse bien bañadito. Llegué como a las seis y media y estaba impaciente. Por fin dieron las siete. Y de repente veo a lo lejos a Geli con una prima gorda: «¡Chale, la invito al cine y viene acompañada!» Pero ya vi que se despidieron y nos saludamos. Y ya que nos metemos al cine y empezamos a platicar: «¿Tienes novio?» «No.» «¿Quieres ser mi novia?» «¿Tan rápido? Se me hace que nomás me quieres para un agasajo. ¿Cómo hace que de un día para otro quieres ser mi novio si ni siquiera cotorreaste?» Ya que la beso y todo eso: «Ya mañana vas a mi casa.» Que voy y le llevo un ramo de rosas, estaba muy enamorado yo. Ella trabajaba en una farmacia en el norte y yo la iba a buscar. Íbamos al Carrusel todos los jueves, a las tocadas.

Es que cuando encuentras algo que combina contigo, lo aceptas. Nos conocimos en el octubre del 89. Ni un año y ya estábamos casados. Hicimos nuestra travesura. En abril del 90 estábamos en una tocada y yo estaba tomado y le dije así en el oído: «Te quiero amar, pero que estemos los dos solos.» En ese tiempo yo trabajaba en la nacional de drogas. Ese día estaba desesperado porque hacía poco que me habían agarrado los agentes y me habían puesto una putiza. Yo creo que por eso ella se entregó a mí, porque me vio muy triste. En ese tiempo sí traía un billete y fuimos a un hotel y nos amamos. Pasó un mes y me dice. «Estoy embarazada.» No queríamos decirle nada a sus padres. Yo estaba desesperado y no sabía ni cómo desafanarme. Ella se fue a hacer unos análisis y dejó los papeles en su casa y su mamá los encontró. En esas que llego a su casa y que me paso para adentro y su mamá: «¿Por qué no eres machito?» De repente me salió: «Pus es a lo que les venía a hablar. Quiero casarme con su hija, señora. Deme un mes y lo arreglo todo.» Yo no iba a casarme, nomás juntarme, unión libre. Es que, la neta, entre la misma pareja surge algún problema y no tardan en separarse. A fines de agosto que nos vamos a un registro a que nos casen. Bajan todos los familiares de ella y los míos. No sentía ni alegría ni tristeza. Mi cuñado me dijo: «¡Ya te chingaste!» Ya caí. Hicimos mole en adobo, cervezas. Invité a varios de la banda, pero muchos no fueron. Estábamos con el estéreo de mi cuñado poniendo discos. Toda la familia bien tranquila y nosotros bien locos. Las bodas de la banda son igual, no son religiosos pero también se andan casando por la iglesia. Nosotros no, por lo civil. Hay muchos punks que se han casado. No creo que sea malo para el movimiento. Es una lucha que puedes compartir con tu familia. No te doblegas, en cambio te dan ganas de hacer cosas más constructivas.

Al día siguiente, el 1.° de septiembre, venía La Polla Récords a México, y fuimos a la tocada. Ella estaba embarazada y que hacen el portazo, es entrar gratis. La estaban aplastando. Yo puse mi cuerpo contra la pared para protegerla. Un chavo que capeó la onda que me hace el paro. Ya que nos clavamos al desmadre de La Polla, un chingo de gente. Toda la banda aplaudiéndoles, nunca los habían visto. Como había llovido, había mucha agua sobre el piso. Con unos chavos de los Mierdas nos pusimos a hacer el slam. Que me meto en el suelo a revolcarme, estaba bien mojado. Que llega ella y que me dice quién sabe qué. Pasó un chavo comiendo una torta y que se la arrebatan. El chavo se prende y va a traer a su banda. Se arman los madrazos. Yo me olvidé que venía con Geli y que me meto a los putazos. Todavía estábamos en el slam. Ella no bailaba, estaba platicando con varios punks viejos, de los que ya tenía mucho tiempo que no los veíamos. Ya la última rola que se acaba, nos salimos otra vez. Como se inundó afuera nos mojamos. Llegué a casa con los pies bien fríos. Nos acostamos y nos calentábamos los pies. Hacía un día que no habíamos hecho nada y nos empezamos a amar chidamente, ya como pareja normal.

Ya después vinieron las preocupaciones. Construí un cuarto en casa de mi mamá. A ella la mandé dos meses a su casa para acabarlo. Aplané, le puse la ventana, la puerta, la estufa, el tanque de gas. Poquito a poquito vamos sobreviviendo. En ese tiempo agarraba chambas de pinturas. Sí le echaba ganas. Trabajaba todos los domingos. Ya después nació el bebé y ella se vino y ahorita estamos viviendo bien aquí. Tuvo el niño el 20 de diciembre. Fue chavito, venía bien alegre: «¡Ahora ya le voy a echar más ganas!» Al otro día la dieron de alta, estuvo una semana en la clínica. Fuimos comprando cositas o nos regalaban algo. Su mamá es la que más nos quiere. Ahorita ya va a cumplir seis meses el bebé. Como dice una rola: «No es fácil ser pobre y tener familia, subsistiendo cada día por sobrevivir.» Yo a ese niño quisiera que fuera como él quiera ser, no inculcarle lo que a mí me inculcaron mis padres, que sea libre, que no se sienta presionado. A mí me inculcaron lo de ir a misa, pero yo no quiero tener poder sobre de él, hacerlo un chavo como muchos: «No, hijito, no te ensucies.» Que haga lo que quiera, que se sienta libre, que no sienta algo que lo gobierne. La anarquía era una bandera de la onda punk, pero nunca se asentaron en serio, nada más pintaban la A de anarquía y iban así. Muchos chavos que se la pintaban la confundían, decían: «Soy un Anti-

cristo.» Voy a bautizar a mi hijo, pero bautizo así de banda, no de iglesia. Le vamos a estrellar una botella en la cabeza, como a los barcos, ja, ja. Queríamos hacer una comida y una tocadita. Ella trabaja de secretaria en una empresa por los Reyes la Paz y yo impermeabilizando techos.

Este domingo llegó Eskorbuto y volví a ir de tocada con la banda, volví a ir de punk. El concierto era en una arena de Tlanepantla y estaban muchos punks, tres o cuatro mil. Afuera había unos cien policías, patrulla y seguridad pa que no hiciera uno desastres. Nosotros, como íbamos varios, hicimos un marimbazo: los microbuses tienen su cajita con sus monedas, pues que nos subimos a la micro y agarramos todo y con eso pagamos todas las entradas. La entrada costaba 25 varos y el sueldo mínimo está a 11.000 pesos diarios. ¡Para juntarlos! En el reventón estaban vendiendo fanzines, pósters del Eskorbuto, yo compré uno. Empezó a tocar el Síndrome del Punk, ya es viejo, de los de antes, de cuando empezó el movimiento punk en México. Después el Sedición de Guadalajara, pero no me gustan, son muy burgueses, no son punks marginados, sí han de tener lana para sacar dos discos como han sacado y todo el equipo. Cuando subieron los del Eskorbuto, empezaron: «Ya no quedan más cojones. / Eskorbuto a las elecciones...» Y todos se alocaron. Luego tocaron *El partido que gobierna este país* y una que decía *Maldito país España* y luego hacían *Maldito país México* y la gente les daba la razón. Muchos odian este país, por la deuda externa que uno ha venido arrastrando. Estamos bailando bien tranquilos y de repente se hace una bronca, luego se separan, luego se vuelven a agarrar. Te subes arriba en el tablado y te avientas a la banda que están bailando abajo y caes encima de ellos casi, pero si la banda se quita te vas a estrellar al piso. Varios se estrellaron, se abrieron la cabeza. A uno le tuvieron que llevar a la curandera. Yo me subí y estuve bailando allí, hasta estiro la mano y saludo al batería de Eskorbuto: «¿Qué onda?» Me dice: «Bájate, me cago en Dios.» «¿Qué pasó, somos punks?» Yo iba vestido de punk, una chamarra de mezclilla con bien altas letras, pantalón roto, y bototas, las que me heredó mi abuelo, son para morir.

En la semana me levanto a diario a las siete y me aviento dos horas hasta la central camionera de San Lázaro, a buscar trabajo. Por cada calle que vas pasando de Neza para el Distrito va saliendo más carros que se van para el trabajo. Viene mucha gente de provincia a buscar trabajo ahí, de ciudades perdidas, de las colonias un poco más marginadas, es como una fuente de empleo. Llega un contratista que se lleva cinco seis personas para darles trabajo de lo que sea: peones, albañiles, carpinteros, plomeros, yeseros, todo del ramo de la construcción. Los lunes es cuando va más gente, porque es para iniciar la semana, se llena San Lázaro. Eso en todas las centrales camioneras: como mucha gente viene de fuera los contratan. Luego me fui al sindicato y me dieron una chamba. Llegó el sábado y bajé al Chopo. Llegaron dos tres contactos que ya traía años que no los veía. Vamos a hacer un nuevo fanzín que se llama *Basura*, con este Braulio que hace un fanzín que se llama *Motín*, es anarquista de corazón, anda organizando el primer Encuentro Alternativo Anarquista, que va a venir gente de España y de todo el mundo. También encontré al Pata, el vocalista de Herejía. Dice que fue de los primeros punks, lleva doce años en el movimiento, ya está grande de edad, tienen veintinueve años... Ese mismo día el Pata tuvo una bronca por querer defender a un chavo. [A ese chavo] lo estaban madreando los del Molino porque es chiva, o sea es un soplón. Nomás llegamos nosotros y calmamos la bronca: «Somos valedores. ¿Si somos del mismo movimiento por qué nos andamos peleando? La violencia no conduce a nada bueno.» Y ya se alivianó la bronca. El Pata se desafanó para la esquina y pasaron unos policías y se dieron un frenón gacho. El Pata les dijo: «¡No están en la tele!» Los policías ya venían tomados y que lo paran: «¡A ver, muchachón, véngase para acá!» El Pata queriéndosela sacar: «Yo conozco a Venus Rey, soy del sindicato de músicos.» «A nosotros nos vale madres que conozcas a Venus Rey.» Y el Pata sin pelos en la lengua: «Ustedes no saben de los derechos aquí en México...» Y todavía se les encendieron más porque estaba contestando muy gacho: «Pus ahorita te vamos a llevar para que vayas a chingar un ratito. Te vamos a dar una calentadita y nos

vamos a quedar todos tus discos.» Y es eso venían Fidus y Poncho, son integrantes del grupo Herejía. El Pata le dijo a un comandante: «Si quieren pregunten a ellos, me conocen.» Tuvieron que dar una mordida de 10.000 pesos para que le dejaran en paz.

Ya nos juntamos todos y nos fuimos a Tláhuac. En el camino nos fueron platicando los chavos punks que nos habían invitado. Nos dijeron que la tocada se hacía por la agresión policíaca del barrio donde ellos viven, que unos días antes la policía montada y un grupo especial que se llaman los Zorros habían matado a un chavo sin delito alguno, simplemente porque lo vieron fuera de su casa y lo corretearon. El mismo hecho de ver a un policía ya no le tienes confianza, porque sabes que te va a estafar un dinero y pus los policías lo mataron a balazos. Llegamos al local, era un terreno baldío de 14 metros por 14. Había hasta pasto seco, arena y el entarimado lo habían hecho con pura madera vieja y bafles usados. Había muchas pintas: «No a la policía montada.» Yo agarré un bote con pintura blanca y puse: «Ser joven no es un crimen. Mierdas Punks de Neza.» Como un recuerdo de que estuve allí. Y el Pata de Herejía puso: «Exigimos primaria para los policías.» Tocó un grupo que se llama «En el nombre de Dios». Tocó hardcore, pesadón, pero bien desafinados. Luego otro grupo que se llamaba Zona Muerta que hacen trash, música derivada del metal pero bien rápido. Tocaron una canción que se llama *Herencia* que duró cinco segundos. La velocidad es lo importante en la música. Luego al entarimado se subió un chavo de los que había organizado la tocada: «La neta, estamos aquí por la agresión policíaca. No sé por qué nosotros somos a los que más cargan la mano las autoridades. Será porque no quieren que nos rebelemos contra ellos. Pero pus, la neta, moriremos pero luchando.» Luego ya siguió Herejía. Como que no empezaban a slamear, yo que me meto a levantar tierra y con dos tres chavos empezamos a hacer un slam. Y luego pus ya se estaba oscureciéndose y se veía muy feo el panorama y ya nos salimos. Cuando íbamos llegando a la avenida, que salen tres patrullas y un camión de judiciales. Atrás venían unos chavos todavía más fachosos que nosotros y

que los paran a ellos y que los suben. Ya con el miedo nos subimos a un camión hacia una colonia que se llama Cárcel de Mujeres, después tomamos la pesera para la casa.

Antes de llegar a mi casa había una tocada con sonidos de música disco, cumbia y rap y allí torcí a mi banda, los Mierdas. Algunos ya hacía tiempo que no los veía, se habían ido porque les acusaban de matar al hijo de un judicial. En eso fueron a por caguamas y cada uno de los integrantes de la banda que se agarra dos caguamas. Yo como no tomo, pus nomás baboseando. Es que le hice un juramento a mi esposa. Le dije que iba a aguantar un año sin tomar. Sólo falta un mes, pero ya siento las ansias. Yo creo que cuando no tomas es cuando más te ofrecen vino. Llegó un valedor que le dicen el Nabor con una botella de ginebra y que me sirve un vasote. Ya venía bien pedo y me quiso hacer beber: «No, pus yo no tomo.» «¿A poco te volviste puto?» «Nel, estoy jurado.» Jurado es gente que va a una iglesia y hace un juramento, pero yo le hice el juramento a mi esposa, también a la Virgen porque me llevó a la Villa. Después esos güeyes estaban tomando y llegaron dos chavos: «Qué transa, están madreando a dos de la banda en la cinco.» Fuimos todos tranquilos y esos cuates traían dos tres escalabradas. Pero ya no estaban, yo creo se metieron a sus casas. Nos regresamos a la tocada y ya se estaba tronando. Se me vino así una idea a la cabeza: veo envases tirados y busco una bolsa de plástico y los pongo todos para llevarlos el día siguiente a la tienda. Antes de llegar a mi casa había dos chavos tomando: «¿Que no me das tinta?» «Nel, se me hace que no.» «¿Eres de por aquí?» Cotorreándole y siguiéndole la corriente, me hacía que estaba yo borracho para seguirles la corriente. Me dice: «Te quiero pedir un favor. Es que queremos que nos des posada.» «No, no se va a poder porque no es mi casa. La neta, no conozco a tus amigos y qué onda si hacen un desmadre en mi casa.» En estas que un chavo de ellos deja caer la cerveza en el pavimento: «¿Que no te acuerdas de mí?, yo fui el novio de tu hermana, ¿no quieres que sea tu cuñado?» «La neta, cuando vengas mejor ven en juicio.» Y salió mi hermana a abrir la puerta. Y le agarró del brazo: «Carmen, ¿no me conoces?» «Sí, eres Martín.» «Le estoy pidien-

do a tu hermano permiso para volver a ser tu novio.» Cheli y el niño estaban durmiendo. Eran como las dos de la mañana cuando me metí.

Al otro día me desperté como a las siete y media. Me salí a echar unas corridas en las calles para limpiar mi mentalidad de la noche anterior. En la mañana me salí a la esquina y encontré a los Diablillos, que les doy unas propagandas de las tocadas que me habían dado. Llegó un chavito que le dicen el Omar y llegaba medio tristón y medio borracho. Y que llega otro chavo que le dicen el Abuelo. Y allí estaba el Negro, el Plaquitas, el Orlando. Estábamos seis chavos haciendo la tempranera dominical: tres tranquilos y tres que ya andaban tomando. Luego que llega una muchacha gordita que se llama Malemo. Que vamos a su casa a recoger unos muebles. Nos dice: «¿Que tienen hambre?» Y que nos sirve de comer albóndigas con chile rojo, estaba bien picoso. Que nos ponemos a platicar del rock, a ella le gustan los Beatles. Nos enfrascamos en una discusión de si el rock viejo fue mejor que el nuevo: «La neta, para mí los mejores del mundo han sido los Beat-les.» Y yo: «No, el punk es el mejor. Yo siempre he sido punk y moriré punk.» «No, John Lennon fue el que revolucionó la música.» «Cámara, cada quien su rollo.» A mediodía me regresé a mi casa. Luego salí a la calle y que encuentro a los chavitos de la calle: «¡Saca las máscaras!» Tengo dos máscaras de luchador y que se ponen a luchar todos contra mí. Luego me metí a mi casa y que me puse una pestaña de dos horas: dormir, tirar oreja, oyendo hardcore. Ya eran las cinco y media y volví a salir. Estaban los chavitos y nos retaron a jugar a futbol. Cuando acabó el partido eran las ocho de la noche. Luego ya regresé a mi hogar, me puse a platicar con mi esposa y ya la rutina normal.

Si soy o no soy punk

De ese tiempo para acá he estado pensando si soy o no soy punk. Antes iba yo más monstruoso, ahorita ya he cambiado, como que el casamiento hizo que cambiara un poco y la paternidad. Pero de repente también me vienen

depresiones. En estos quince días tuve unos sueños acá bien pesadotes. El primer sueño, hace dos tres meses, estaba en el barrio, en la calle de los Diablillos. Recuerdo que estaba parado, viendo así las cruces y pensando cómo habían matado a los valedores y de repente, como todo estaba oscuro, sentí unos zumbidos que me jalaban. En otro sueño yo estaba encima de una pirámide como las que hay aquí en México. Era como en época de los aztecas, yo vestido de jefe de tribu encima de la pirámide. Llevaba una manta con grecas aztecas y en medio un sol y unos pedazos de piel de víbora y unos listones y sin calzones. Hubo una reunión con toda la tribu, mucha gente que me seguía, como si yo fuera líder. Me hablaban del lago de Texcoco, todos iban para allá a pescar y regresaban y me daban todas las explicaciones del día. Mi sueño se acaba en que yo estaba arriba de la pirámide y de repente sentí que algo me jalaba para arriba, y me asomé para arriba del cielo y veía una luz que me jalaba para arriba. Alcé la vista y vi que era una nave extraterrestre que me jalaba y como que yo me despedía de la tribu. Cuando me metí en la nave, desperté muy espantado.

No sé si sean sueños que me digan algo grueso. En los sueños veo rostros conocidos, veo banda combinándola con la tribu, la mayoría tienen la mata larga, como si yo fuera líder del barrio, siento que me respetan. Es como en el barrio que llego y me dan explicaciones. Es casi lo mismo el sueño a lo de ahora. Ora que me siento como que soy líder del barrio, porque mucha banda me conoce y me respeta, me tienen miedo también muchos. El último significado del sueño es lo que no comprendo. Presiento la despedida del barrio, porque me siento mal de ver a todos cómo estamos acabando: chupar, activo y violencia. Me quiero alejar del barrio, quisiera irme a provincia. No tengo miedo pero sí me gustaría desaparecer de este mundo. Tengo unos pensamientos bien locos. Me daría gusto que todo se acabara, pero que los primeros que se fueran fueran los de arriba. Pero luego me da miedo porque tengo un hijo y quisiera que él conociera más de esta vida. No sé, pienso que es mucha sugestión de ver tantas revistas que hablan de extraterrestres, o en la tele el día del

eclipse pasaron un programa que hubo un ovni en medio del eclipse. Yo sí creo que hay vida en otros planetas y que hay naves extraterrestres. El día del eclipse no fui a chambear. Es la primera vez que veo eso. Me sentía hasta raro. Esperaba yo alguien. Vi cómo los perros se pusieron bien nerviosos. Hasta un gallo empezó a cantar. Para mí fue una experiencia chida. Mucha gente habla del fin, presiente mucha gente el fin de todo esto, el apocalipsis. Todos nos matamos unos a otros. La violencia está rebasando el límite de lo acostumbrado. El sábado en la noche mataron a un señor en el barrio donde se juntan la banda de los Mierdas. Luego salgo en la noche, cuando llego tarde, levanto la vista al cielo y espero que llegue un ovni. Ahorita no sé qué rumbo vaya a tomar mi vida, mi mente está echa un caos: mi esposa, ser punk, el eclipse que ya se puso muy moda, el bebé. La neta, no hay futuro, pero sí quisiera que mi hijo lo tuviera...

VOCABULARIO*

1. Félix

A punta pala: En cantidad.
Abrirse: Irse.
Alucinar: Gustar, sorprender.
Amuermarse: Aburrirse.
Basca: Gente, pandilla.
Borde: Persona pesada e impertinente.
Bulla: Jaleo, riña.
Camello: Traficante de drogas.
Casquete: Acto sexual.
Ciego: Colocado.
Colocado: Con un estado alterado de conciencia por la ingestión de determinadas sustancias.
Comerse el coco: Pensar, obsesionarse
Costo: Derivado de cannabis.
Curro: Trabajo.
Cutre: Malo, de poco valor.
Chichi: Sexo femenino.
Chungo: Malo.
Chuta: Jeringuilla.
Dar el callo: Cumplir, trabajar.
Dar el palique: Dar conversación.
Dar la barrila: Molestar.
Dar la bulla: Reñir, molestar.
Echar una vara: Echar un polvo.
Enrollarse: Ligar con algo o alguien.
Estar al loro: Estar atento.
Facha: Fascista, conservador.
Fanzín, fanzine: Revista juvenil, por lo geneneral fotopiada.
Flash: Impresión causada por algo o alguien.
Flipar: Estar fumado o que te guste algo o alguien.
Hacer la pirula: molestar, perjudicar.
Ir de buitre: Aprovecharse o gorrear.
Ir de fantasma: Aparentar algo que no eres.
Ir de legal: Ir con honor.
Jaco: Heroína.
Jeta: Rostro, cara.
Macarra: Individuo que vive y se enriquece del trabajo ajeno.
Maco: Cárcel.
Marcha: Diversión.
Mogollón: Gran cantidad de algo; caos.
Movida: Actividad creativa; problema con el que uno se topa.
Palique: Verborrea.
Pasado: Que se ha excedido con las drogas.
Pasar: No hacer algo, no tener interés por algo.
Pasarse: Excederse.

* El presente vocabulario, elaborado con la ayuda de los propios informantes, recoge parte del léxico que aparece en las historias de vida. En el caso de Félix aparecen términos del lenguaje «cheli» de la movida juvenil de los años 80, junto con palabras provenientes de otras jergas marginales. En el caso de Pablo, aparecen elementos del «caló» de los chavos banda junto con mexicanismos incomprensibles para lectores de otros países. El lenguaje de la movida ha sido estudiado por autores como Francisco Umbral (*Diccionario cheli*, 1983). Para el análisis del caló, remito a los trabajos de Laura Hernández (1991).

Pasma: Policía.
Pasta: Dinero.
Pastelón: Falso, postizo.
Pedo: Borrachera.
Petas: Petardo, porro.
Pijo: Hijo o hija de papá y mamá ricos.
Pipa: Pistola.
Pirarse: Abrirse.
Pirula: Engaño, robo; pastilla normalmente de anfeta.
Polvo: Acto sexual.
Popis: Que les gusta la música pop y los sixties.
Porro: Cigarrillo de derivados de cannabis.
Rollo: Relación con algo o alguien; sensación; pesado de aguantar.
Taco: Año.
Talego: Carcel; billete de mil pesetas.
Tener palique: Hablar hasta que duela la cabeza.
Viejo, vieja: Padre, madre.
Yonqui: Heroinómano.
Zumbado: Alocado.

2. Pablo

A güevo: Por fuerza.
Activar: Fumar activo.
Activo: Droga química solvente.
Agandallar: Ser prepotente.
Agasajar: Andar besando chavas.
Apañón: Redada, razzia, acción policíaca.
Aventarse: Lanzarse, tirarse.
Baica: Bicicleta.
Banda: Reunión de 5 o 6 chavos o más.
Barda: Pared o muro.
Barrio: Colonia o lugar donde uno vive.
Basculear: Registrar a una persona.
Bato: Muchacho.
Bísnes: Negocio (por lo general de legalidad dudosa).
Caló, calocho: Lenguaje de la banda.
Capear la onda: Entender, aceptar.
Carita: Guaperas.
Carnal, carnala: Hermano, hermana.
Clavarse: Enamorarse; estar idiota, absorto.
Cobija: Manta.
Concreto: Hormigón.
Corneta: Sexo masculino.
Coto, cotorreo: Diversión.
Cruda: Borrachera.
Cuete: Pistola.
Culero: Gente de mala fe, convenenciero, abusivo.
Chafa: Malo, incompetente, mediocre, de baja calidad.
¡Chale!: Expresión de protesta o inconformidad.
Chamaco-a: Niño-a, escuincle-a, morrito-a.
Chamarra: Cazadora.
Chamba: Trabajo.
Chante: Casa, hogar.
Chaparro: Pequeño, de baja estatura.
Chemo: Cemento, resistol industrial plástico.
Chesco: Refresco.
Chido: Bueno, aceptable, competente, lo mejor.
Chingar: Molestar, agraviar, atacar.
Chiva: Soplón.
Chocolate: Cosa robada.
Chochos: Pastillas psicotrópicas.
Chorizo: Mentiroso.
Chundo: Indígena.
Dar tinta: Confiar, reconocer.
Dar viada: perdonar, dar permiso.
Darse de madrazos: pelearse.
Dedo: Soplar a la policía; dedo de la mano.
Defé: D.F., Distrito Federal de México.
Desafanar: Huir.
Dos tres: Varios chavos.
Encuerado: En cueros, desnudo.
Erizo: Sin nada de valor.
Estoperol: Objeto metálico que se pone en la ropa.
Fajina: Labores domésticas del preso recién ingresado.
Feria: Dinero, lana, moneda.
Fogón: Pistola.
Fusca: Idem.

Gabacho: Gringo, sajón norteamericano.
Gacho: Ojete, culero, malo, etc.
Gandalla: Prepotente y abusivo.
Guama, caguama: Cerveza.
Güey (o buey): Pendejo, tonto; sustantivo para dirigirse a alguien: «¿Qué onda, güey?».
Jalar: Tirar de.
Jefe, jefa: El padre, la madre, los abuelos (o el tutor).
La neta: La pura verdad.
Lana: Feria, money.
Latir: Gustar.
Machín: El que mueve a la banda.
Madrear: Romper la cara; estropear algo.
Madriza: Pelea.
Mancharse: Abusar.
Marabunta: Echarle bola a un solo chavo.
Mezclilla: Tela de algodón con que se hacen unos pantalones muy chidos (tejanos).
Mionca: Camión.
Mocharse: Compartir.
Morro-a: Chavo o chava.
Mostaza: Mota, mariguana.
Mota: Cannabis Indico.
Mutilarse: Compartir.
Nalgadotas: Paliza en las nalgas.
Nel: No.
Ora: Ahorita mismo.
Padre: Dícese de algo o alguien bueno.
Padrote: Dueño de varias prostitutas.
Palomear: Tocar en un concierto.
Pánel: Camioneta usada por los perros para agarrar a la gente.
Parado: Levantado.
Paro: Favor que se hace por petición o buena voluntad.
Pasarse de lanza: Abusar de la confianza.
Pasta: Pastilla psicotrópica.
Pedo: Bronca.
Pendejada: Tontería.
Pendejo: Tonto, inútil.
Perro: Policía.
Pinche: Maldito (se utiliza en expresiones de sorpresa: "¡Pinche Podrido!").
Pinta: Grafito.
Plomear: Dar de tiros.
Ponchar: Pinchar.
Portazo: Chavos que se unen para tirar la puerta de alguna tocada.
Prenderse: Enfadarse.
Punk: Basura, sin valor.
Puro: Solamente.
Pus, pos: Pues.
¿Qué onda?: ¿Qué hay? ¿qué paso? ¿qué hay de nuevo viejo?.
¿Qué transa?: Lo mismo.
Quinto: Virgen.
Razia (o razzia): Acción anticonstitucional llevada a cabo por la policía en calles y tocadas.
Refuego: Bronca entre bandas.
Reventar: Matar a alguien.
Risco: Ratero.
Rol: Paseo; una acción pasada.
Rola: Canción o melodía.
Rolar: Dar vueltas.
Sobrante: Moneda o dinero.
Sonido: Equipo musical eléctrico para fiestas y tardeadas, a base de discos.
Talón: Resultante de la acción de talonear.
Talonear: Para las mujeres venderse; para los hombres pedir dinero.
Tambo: Bote, carcel.
Tianguis: Mercado por lo general callejero.
Tira: Policía.
Tiro de a sol: Bronca entre dos personas.
Tocada: Evento musical con grupos.
Tomar: Chupar, ingerir líquidos.
Toquín: Evento musical con sonido.
Torcer: Atrapar in fraganti, encontrar.
Transa: Negocio.
Tronar: Fallar, disolverse algo.
Tropa: Banda.
Valer madres: No importarle algo a alguien.
Valer queso: Lo mismo.

GLOSARIO*

Banda [*gang*]: Agrupación juvenil de carácter informal, propia de ámbitos urbano-populares, que se caracteriza por la vinculación a un territorio local, por un liderazgo situacional, y por la solidaridad moral que se da entre sus miembros.

Bloussons Noirs [*cazadoras negras*]: Estilo juvenil surgido entre sectores urbano-populares en la Francia de los años 60, caracterizado por la utilización de cazadoras oscuras de cuero y por la invención de un argot especial.

Bricolaje: Técnica de creación estilística consistente en recombinar y atribuir nuevos significados a objetos y símbolos utilizados anteriormente por otros actores y en otros contextos.

Clase de edad: Agrupaciones formalizadas basadas en la edad existentes en determinadas sociedades preindustriales, sobre todo en el Africa subsahariana, cuyo fundamento son los ritos de iniciación y de transición, y que cumplen determinadas funciones militares, productivas, políticas y rituales.

College boys [*muchachos del colegio*]: Subcultura juvenil surgida a principios de siglo entre estudiantes de las *high school* norteamericanas, articulada en torno a los rituales y festividades escolares.

Contraculturas: Subculturas juveniles que tuvieron un particular desarrollo en el mundo occidental a finales de los años 60, caracterizadas por una oposición explícita a la cultura hegemónica y por el intento de generación de instituciones alternativas.

Cultura hegemónica: Conjunto de formas de vida y valores difundidos por las instituciones dominantes, que corresponde a la distribución del poder cultural a escala de la sociedad más amplia.

* En este apartado se ofrece una definición sintética de los principales conceptos utilizados a lo largo del libro, así como de los estilos juveniles contemporáneos que aparecen con más asiduidad.

Culturas juveniles [*youth cultures*]: Conjunto de formas de vida y valores característicos y distintivos de determinados grupos de jóvenes. Manera en que las experiencias sociales de los jóvenes son expresadas colectivamente mediante la construcción de estilos de vida distintivos, localizados fundamentalmente en el tiempo libre, o en espacios intersticiales de la vida institucional.

Culturas parentales [*parent cultures*]: Conjunto de formas de vida y valores característicos y distintivos de determinados grupos de adultos, que corresponden genéricamente a identidades de clase (culturas obreras, burguesas, campesinas, etc).

Chavos banda: Estilo juvenil característico de determinados ambientes urbano-populares de México. En un sentido genérico, integra a los jóvenes amantes del rock & roll. En un sentido más restringido, describe a aquellos que se agrupan en bandas territoriales.

Chavos fresa: Estilo juvenil característico de determinados ambientes clasemedieros de México. En un sentido genérico, integra a los jóvenes amantes del pop, la música disco y el consumo. En un sentido más restringido, describe a sectores estudiantiles con elevada capacidad adquisitiva.

Cholos: Estilo juvenil surgido desde los años 60 entre la población juvenil de origen mexicano en California, que en los años 80 se difundió en la frontera norte de México y en las ciudades del centro del país.

Estilo: Conjunto de elementos materiales e inmateriales utilizados por los jóvenes para manifestar públicamente su identidad social, que mediante las técnicas de bricolage y homología se plasman en lenguaje, estética, música, creaciones culturales y actividades focales.

Fraternidad [*fraternity*]: Club juvenil, por lo general masculino y elitista, existente en determinadas centros de educación secundaria y universitaria de Norteamérica y de otros países anglosajones.

Heavies [*jevis, metaleros*]: Estilo juvenil característico de sectores urbano-populares, surgido a finales de los 70 en torno a la música heavy metal.

Hip-Hop: Estilo juvenil que cuajó en Estados Unidos en los años 60, fruto de la interacción entre los jóvenes negros e hispanos en los barrios populares de Nueva York. Combina la pasión por actividades focales como el break-dance, el skater, el grafiti, la música rap, etc.

Hippies [*jipis, jipitecas*]: Contracultura juvenil surgida a mediados de los años 60 en la costa oeste de Estados Unidos, difundida a continuación entre sectores estudiantiles del mundo occidental. En los años 70 se escindió entre una vertiente activista-política y otra expresiva-contracultural.

Homología: Técnica de creación estilística consistente en establecer conexiones entre objetos y valores heterogéneos. Simbiosis que se establece, para cada estilo particular, entre los artefactos y la identidad de grupo.

Indiani metropolitani [*indios metropolitanos*]: Estilo juvenil surgido en Italia en el seno del movimiento disidente de 1977, caracterizado por «carnavalizar» la protesta juvenil y por unir a sectores estudiantiles y marginales.

Juventud: Imagen cultural, que corresponde a una condición social de semidependencia, que en determinadas sociedades se atribuye a los individuos que se encuentran en una fase biográfica de transición entre la infancia y la vida adulta.

Makineros [*makinorros, futuristas*]: Estilo juvenil surgido en los años 80, cristalizado en torno a la música máquina o tecno-industrial, y caracterizado por el baile en garajes o discotecas, las fiestas *rave* durante los fines de semana, el consumo de drogas sintéticas y una estética característica.

Microcultura: Flujo de significados y valores manejados por pequeños grupos de jóvenes en la vida cotidiana, atendiendo a situaciones locales concretas.

Mods: Estilo juvenil surgido en sectores urbano-populares británicos de principios de los 60 que, a diferencia de los rockers, supone una «recreación ascendente» del estilo teddy-boy.

Okupas [*squatters*]: Movimiento juvenil, originado en Europa en los años 60 y que ha renacido en España en los 90, cristalizado en torno a la utilización de casas desocupadas con fines residenciales, culturales o políticos. Los punks son uno de los sectores que han colaborado con el movimiento okupa.

Pachucos: Estilo juvenil sincrético, surgido en California en los años 40 entre los jóvenes mexicano-americanos, precedente del estilo cholo.

Pijos: Estilo juvenil que en España caracteriza a determinados jóvenes de clase media y elevada capacidad adquisitiva, interesados por la música pop, el consumo y la moda. Corresponde a lo que en México son los chavos fresa.

Punkies [*punks, punketas*]: Estilo juvenil surgido en Gran Bretaña en 1977 en torno a los Sex Pistols, fruto de la confluencia de tradiciones contraculturales con subculturas obreras, que durante los años 80 se difunde a escala universal como expresión de la crisis y del *no future*.

Rastafarians [*rastas*]: Estilo juvenil surgido en Jamaica en el periodo de posguerra, y transferido después a Gran Bretaña, cristalizado en torno a la música ska, al reggae, al peinado dreadlock (cabello largo trenzado), al consumo de *ganja* (marihuana), y al mito del retorno a Africa.

Rockers [*rocanroleros*]: Estilo juvenil surgido en Gran Bretaña a principios de los 60, fruto de la evolución del estilo teddy-boy, opuesto simbólicamente a los mods. Ha experimentado diversos revivals, como es el caso de los rockabillies.

Skinheads [*cabezas rapadas, pelones*]: Estilo juvenil surgido en Londres a mediados de los 60, fruto de la confluencia de las subculturas obreras autóctonas con los *rastafarians* jamaicanos, caracterizado por una recuperación de la rudeza proletaria. Con posterioridad fue apropiado por sectores neonazis, experimentando un revival en los 80 vinculado a expresiones racistas. Existe también un sector antirracista (SHARP: Skin Heads Against Racial Prejudice).

Slam [*pogo, rueda*]: Tipo de baile en que los participantes gastan sus energía empujándose unos a otros, sin llegar a un daño físico considerable. Se acompaña con música hardcore.

Sororidad [*sorority*]: Club juvenil estudiantil femenino que existe en determinados centros educativos secundarios y universitarios de los países anglosajones.

Street corner boys [*muchachos de la esquina*]: Subcultura juvenil surgida durante el primer tercio del siglo en determinados barrios obreros de algunas grandes ciudades de Estados Unidos, que se caracteriza por la utilización de la calle y la esquina como escenario de la interacción cotidiana.

Subcultura: Minoría cultural que ocupa una posición subalterna en relación a una cultura hegemónica o a una cultura parental. Las culturas juveniles son subculturas en ambos sentidos.

Teddy Boys [*teds*]: Estilo juvenil surgido en los años 50 en Gran Bretaña entre sectores obreros, articulado en torno al uso del vestido eduardiano y a la pasión por el primitivo rock & roll.

FILMOGRAFÍA*

Los Olvidados (L. Buñuel, 1950). Palomillas, México.
The Wild One [Salvaje] (L. Benedeck, 1954). Motards, USA.
West Side Story (R. Wise, 1961). Bandas, USA.
La Naranja Mecánica (S. Kubrick, 1972). Skinheads, Gran Bretaña.
Lost Generation [Generación perdida]. Beatniks, USA.
Quadrophenia (F. Roddam, 1979). Mods, Gran Bretaña.
The Warriors. (W. Hill, 1979). Bandas, USA.
Do the Rigth Thing [Haz lo que debas] (S. Lee, 1980). Rap, USA.
The Wall (A. Parker, 1982). Rock & roll, psicodelia, Gran Bretaña.
Laberinto de pasiones (P. Almodóvar, 1982). La movida, España.
Rumble Fish [La ley de la calle] (F.F. Coppola, 1983). Street-corner boys, USA.
The Outsiders [Rebeldes] (F.F.Coppola, 1983). College boys, USA.
Zoot Suit (M. Valdez, 1983). Pachucos, USA-México.
La Bamba (M. Valdez, 1986) Chicanos, USA-México.
The Doors (O. Stone, 1991). Hippies, rock & roll, USA.
The Comitments (A. Parker, 1991). Rock & roll, Irlanda.
Boyz N the Hood [Chicos del barrio] (J. Singleton, 1993). Afroamericanos, USA.
Sicario (M. Novoa, 1995). Sicarios, Colombia.
Reality Bites [Bocados de realidad] (B. Stiller, 1994). Generación X, USA.
Higher Learning [Semillas de rencor] (J. Singleton, 1995).College Boys, Skinheads, USA.
Clueless [Fuera de onda] (A. Heckerling, 1995). Pijos, USA.
La Haine [El odio] (M. Kassovitz, 1995). Hip-hop, rap, Francia.

* En este apartado se incluye una selección de películas sobre diversos estilos juveniles contemporáneos, realizadas en los últimos 50 años, algunas de las cuales son citadas en el texto. Están ordenadas cronológicamente, y se añade una breve descripción de los ambientes que describen.

BIBLIOGRAFÍA*

Abelès, Marc; Collard, Chantal (eds.), 1985, *Age, pouvoir et société en Afrique Noire*, Montréal, Karthala.
Acevedo, Carmen, 1986, *Estudios sobre el ciclo vital*, México, INAH.
Aguilar, M. A.; De Garay, A.; Hernández, J. (eds.), 1993, *Simpatía por el rock: industria, cultura y sociedad*, México, UAM.
Allerbeck, Klaus; Rosenmayr, Leopold, 1979, *Introducción a la sociología de la juventud*, Buenos Aires, Kapelusz.
Amit-Talai, Vered; Foley, Kathleen, 1990, «Community for now: An analysis of contingent communality among urban high school students in Quebec», *Urban Anthropology*, 3, pp. 233-253.
Amit-Talai, Vered; Wulff, Helena (eds.), 1995, *Youth Cultures. A Cross-Cultural Perspective*, Londres, Routledge.
Amit-Talai, Vered, 1995, «The "multi" cultural of youth», en Amit-Talai y Wulff (eds.), pp. 223-233.
Aranguren, José Luis, 1961, *La juventud europea y otros ensayos*, Seix Barral, Barcelona.
Ariès, Philippe, 1973, *L'enfant et la vie familiale sous l'ancien régime*, París, Seuil (trad. cas., *El niño y la vida familiar en el antiguo régimen*, Madrid, Taurus, 1990).
Augé, Marc, 1987, *El viajero subterráneo. Un etnólogo en el metro*, Barcelona, Gedisa.
Balandier, Georges, 1975, *Antropo-lógicas*, Barcelona, Península.
Baron, S., 1989, «The Resistance and Its Consequences: The Street Culture of Punks», *Youth and Society*, 21, 2, pp. 207-237.
Barreire, Jean-Yves, 1992, *Les loubards. Un approche anthropologique*, París, L'Harmattan.
Barruti, Mila *et al.*, 1990, *El món dels joves a Barcelona. Imatges i estils juvenils*, Barcelona, Projecte jove, Ajuntament de Barcelona.
Becker, Howard, 1970, *Los extraños. Sociología de la desviación*, Buenos Aires, Amorrortu.

* La presente bibliografía recoge, además de las referencias citadas en el texto, un repertorio actualizado de la literatura académica sobre culturas juveniles.

Bellerate, Bruno, 1979, «La gioventù nella storia», en Lutte (ed.), pp. 125-146.
Berg, Maxime, 1985, *La era de las manufacturas*, Barcelona, Crítica.
Bernardi, Bernardo, 1985, *Age Class Systems*, Nueva York, Cambridge University Press.
Bondi, Carlo, 1984, *Vita da Rock*, Milán, Franco Angeli.
Bonfil, Guillermo, 1990, *México profundo*, México, Grijalbo.
Bouamama, Saïd. 1993. *De la galère a la citoyénneté. Les jeunes, la cité, la société*, París, Desclée de Brouwer.
Bourdieu, Pierre, 1979, *La distinction*, París, Minuit (trad. cas., *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*, Madrid, Taurus, 1991).
—, 1980, «La jeunesse n'est qu'un mot», en *Questions de Sociologie*, París, Minuit, pp. 143-154.
Bozon, Michel, 1981, *Les conscrits*, París, Berger-Levrault.
Brake, Edward, 1983, *Comparative Youth Culture*, Londres, Routledge.
Buñuel, Luis, 1980, *Los olvidados*, México, Era.
Caioli, Luciano *et al.*, 1986, *Bande: un modo di dire. Rockabillies, mods, punks*, Milán, Unicopili.
Calvo, Tomás, 1995, *Crece el racismo, también la solidaridad. Las actitudes de nuestros jóvenes ante otros pueblos y culturas*, Madrid, Tecnos.
Campbell, Anne, 1984, *The Girls in the Gang. A Report from New York City*, Nueva York, Basil Blackward.
Camy, J.; Rouleau-Berger, L.; Vincent, G., 1984, «Espaces et lieux de la joute et du rock à Givors», *Le Monde Alpin et Rodhanien*, 3-4, pp. 32-44.
Canevacci, Massimo *et al.*, 1982, «Irreproducibilità e movimento», *I giorni cantati*, 2-3, pp. 96-105.
—, 1990, «Il punk e il flaneur», en *Antropologia della comunicazione visuale*, Roma, Sapere 2000.
—, 1993, *Ragazzi senza tempo. Immagini, musica, conflitti delle culture giovanili*, Milán, Costa e Nolan.
Cardús, Salvador; Estruch, Joan, 1984, *Les enquestes a la Joventut de Catalunya*, Barcelona, Generalitat de Catalunya.
Castellani, Alessandra, 1993, «Ritratto di giovane inquieto. Immagini e stereotipi della condizione giovanile in Italia», en Canevacci *et al.*: 209-250
Castells, Sandra, 1989, *Florida 145: etnografia d'un espai juvenil*, trabajo inédito.
Catani, Maurizio, 1985, «De l'auto-école pédagogique aux échanges de violence ou comment se ranger des voitures», *Actions et Recherches Sociales*, 2, pp. 97-107.
Catani, Maurizio; Verney, Paul (eds.), 1986, *Se ranger des voitures*, París, Méridiens Klinsieck.
Cavalli, Alessandro (ed.), 1985, *Il tempo dei giovani*, Bolonia, Il Mulino.
Cavignac, Julie, 1987, «Le "Luxor": Bar-rock», en VV. AA., *Les ethnologues dans la ville*, Lyon, CTHS, pp. 87-97.
Clarke, Austin, 1992, *Public Enemies: Police Violence and Black Youth*, Toronto, Harper Collins.

Clarke, Gary, 1997 (1981), «Defending ski-jumpers: A critique of theories of youth subcultures», en Gelder y Thornton (eds.), pp. 175-180.
Clarke, John, 1983, «Style», en Hall y Jefferson (eds.), pp. 175-191.
—, 1983*b*, «Skinheads and the Magical Recovery of Community», en Hall y Jefferson (eds.).
Cohen, Albert L., 1955, *Delinquent boys. The Culture of the Gang*, Chicago, The Free Press.
Cohen, Phil, 1972, «Subcultural conflict and Working Class Community», *Working Papers in Cultural Studies*, University of Birmingham, 2, pp. 5-51.
Cohen, Stanley, 1972, *Folk Devils and Moral Panics: The Creation of the Mods and Rockers*, Londres, McGibbon and Kee.
Coleman, James S., 1961, *The Adolescent Society. The Social Life of the Teenager and its Impacts on Education*, Nueva York, The Free Press.
Colubi, Pepe, 1997, *El ritmo de las tribus*, Barcelona, Alba Zoom.
Comas, Domingo, 1985, *El uso de drogas en la juventud*, Barcelona, informe Juventud en España, Centre Joventut i Societat.
Constant, Denis, 1982, *Aux Sources du Reggae*, Roquevaire, Parentheses.
Copferman, Émile, 1961, *La génération des bloussons noirs*, París, Maspéro.
—, 1974, *Problemas y alternativas de la juventud*, Barcelona, Fontanella.
Costa, P.-O.; Pérez, J. M.; Tropea, F., 1996, *Tribus urbanas*, Barcelona, Paidós.
Costa, S., 1977, *Punk*, Barcelona, Fernández Ribera.
Côté, James E., 1994, *Adolescent storm and Stress. An Evaluation of the Mead-Freeman Controversy*, Hillsdale, Lawrence Earlbaum.
Crisante, Stefano (ed.), 1985, *La rivolta dello stile. Tendenze e signali dalle culture giovanile*, Milán, Franco Angeli.
Crubellier, Maurice, 1979, *L'enfance et la jeunesse dans la société Française, 1800-1950*, París, Armand Collin.
De Angelis, Roberto, 1981, *Droga e controcultura nella periferia urbana. Storie di vita della marginalità giovanile*, Roma, Armando.
De Martino, Ernesto, 1949, «Intorno a una storia del mondo popolare e subalterno», *Società*, Roma.
— 1980 (1962), «Furore in Svezia», en *Furore simbolo valore*, Milán, Feltrinelli, pp. 225-232.
De Miguel, Amando, 1979, *Los narcisos. El radicalismo cultural de los jóvenes*, Barcelona, Kairós.
Delaporte, Yves, 1982, «Teddies, rockers, punks et cie: Quelques codes vestimentaires urbains», *L'Homme*, XXII, 4, pp. 49-62.
Delgado, Manuel, 1995, «Cultura y parodia. Las microculturas juveniles en Cataluña», mimeo.
Demos, John; Demos, Virginia, 1969, «Adolescence in Historical Prospective», *Journal of Marriage and the Family*, noviembre, pp. 632-638.
Diego Vigil, James, 1990, *Barrio Gang. Street Life and Identity in Southern California*, Austin, University of Texas Press.

Doherty, Thomas, 1988, *Teenagers and Teenpics. The juvenilization of American Movies in the 1950s*, Boston, Unwin Hyman.
Dubet, François, 1985, *La galère: jeunes en survie*, París, Fayard.
Eisenstadt, Samuel N., 1971, *Da generacione a generazione*, Milán, Etas Compass (*From Generation to Generation*, Nueva York, The Free Press, 1956).
Erikson, Erik H. (ed.), 1963, *Youth: Change and Challenge*, Nueva York, Basic Books.
Erikson, Erik H., 1980, *Identidad, Juventud y Crisis*, Madrid, Taurus.
Evans-Pritchard, E. E., 1977 (1940), *Los Nuer*, Barcelona, Anagrama.
Fantuzzi, Virgilio, 1978, *Pier Paolo Pasolini*, Bilbao, Mensajero.
Feixa, Carles, 1985, *Joventut i identitat. Assaig d'Etnologia de la joventut a Lleida*, Tesis de licenciatura, Estudi General de Lleida.
—, 1987, «Més enllà d'Eboli. Gramsci i l'antropologia italiana», *Nous Horitzons*, Barcelona, 105, pp. 28-41.
—, 1988, *La tribu juvenil. Una aproximación transcultural a la juventud*, Torino, Edizioni l'Occhiello.
—, 1990, *Cultures juvenils, hegemonia i transició social. Una història oral de la joventut a Lleida (1936-1989)*, tesis doctoral, Universitat de Barcelona.
—, 1992, «De las bandas a las culturas juveniles», *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, 15 (V), Universidad de Colima, pp. 139-170.
—, 1993, *La joventut com a metàfora. Sobre les cultures juvenils*, Barcelona, Generalitat de Catalunya.
—, 1993*b*, «Emigración, etnicidad y bandas juveniles en México», en D. Provansal (ed.), *Migraciones, segregación y racismo*, Tenerife, Actas del VI Congreso de Antropología, pp. 153-172.
—, 1995, «Tribus urbanas & chavos banda», *Nueva Antropología*, México, 47, pp. 71-93.
—, 1996, «Antropología de las Edades», en Prat y Martínez (eds.), *Ensayos de antropología cultural*, Barcelona, Ariel, pp. 319-334.
Feixa, C.; Roigé, X., 1994, «Youth Cultures. Anthropology and the Study of European Youth», en McDonald (ed.), *Toward and Anthropology of European Union*, Bruselas, Report to the European Comission.
Ferrarotti, Franco, 1986, *Ipotesi sui giovani*, Roma, ENAUA.
Fischer, Ernst, 1975, *Problemas de la generación joven*, Madrid, Ayuso.
Fize, Michel, 1993, *Les bandes. L'entre-soi adolescent*, París, Desclée de Brouwer.
Flandrin, Jean-Louis, 1964, «Enfance et Société», *Annales ESC*, 19, pp. 322-329.
—, 1977, *Orígenes de la familia moderna*, Barcelona, Crítica.
Flores, Juan, 1986, «Rap, graffiti y break. Cultura callejera negra y portorriqueña en Nueva York», *Cuicuilco*, 17, pp. 34-40.
Fornäs, Johan; Bolin, Göran (eds.), 1995, *Youth Culture and Late Modernity*, Londres, Sage.
Fortes, Meyer, 1984, «Age, generation, and social structure», en Kertzer y Keith (eds.), pp. 99-122.
Foucault, Michel, 1990, *Vigilar y castigar*, Madrid, Siglo XXI.

Fox, K. J., 1987, «Real punks and pretenders: The social organization of a conterculture», *Journal of Contemporary Ethnography*, 16, 3, pp. 344-370.
François, Etienne, 1984, «Historia oral y nazismo», *Debats*, 10, pp. 66-67.
Freeman, Derek, 1983, *Margared Mead and Samoa. The Making and Undmaking of an Anthropological Myth*, Londres, Penguin Books.
Frith, Simon, 1978, «The Punk Bohemians», *New Society*, 43, pp. 535-536.
—, 1982, *Sociologia del rock*, Milán, Feltrinelli.
—, 1997, «Formalism, realism and leisure: The case of punk», en Gelder y Thornton (eds.), pp. 163-174.
Funes, Jaume, 1985, «Cultura juvenil urbana», en *Projecte jove*, Barcelona, Ajuntament de Barcelona, pp. 122-124.
Galland, Olivier, 1991, *Sociologie de la jeunesse*, París, Armand Collin.
Gallini, Clara, 1970, *Protesta e integrazione nella Roma Antica*, Bari, Laterza.
—, 1980, *Forme di cultura tra i giovani*, Cagliari, Edes Saggi.
Gamella, Juan F., 1989, *La peña de la Vaguada. Análisis etnográfico de un proceso de marginación juvenil*, Madrid, tesis doctoral, UAM.
—, 1990, *La historia de Julián*, Madrid, Popular.
Gamella, Juan F.; Álvarez, Arturo, 1997, *Drogas de síntesis en España*, Madrid, Plan nacional sobre drogas.
Garber, Jennie; McRobbie, Ángela, 1983, «Girls and Subcultures», en Hall y Jefferson (eds.), pp. 209-221.
Gelder, Ken; Thornton, Sara (eds.), 1997, *The Subcultures Reader*, Londres, Routledge.
Germani, Gino, 1969, «La socializzazione politica dei giovani nei regimini fascisti: Italia e Spagna», *Quaderni di Soziologia*, XVIII, pp. 1-2.
Gil Calvo, Enrique, 1985, *Los depredadores audiovisuales. Juventud urbana y cultura de masas*, Madrid, Tecnos.
Gil Muñoz, Carlos, 1973, *Juventud marginada. Los hippies a su paso por Formentera*, Madrid, Dopesa.
Gillis, John R., 1981, *Youth and History. Tradition and Change in European Age Relations, 1770-present*, Nueva York, Academic Press.
Giuliano, Luca, 1979, *Gioventù e instituzioni nella Roma antica*, Roma, Artistica.
González, Eugenio, 1982, *Bandas juveniles*, Barcelona, Herder.
Goodman, Paul, 1970, *Problemas de la juventud en la sociedad organizada*, Barcelona, Península. (*Growing up Absurd*, Nueva York, Vintage, 1960.)
Graebner, William, 1990, *Coming of Age in Buffalo. Youth and Authority in the Postwar Era*, Filadelfia, Temple University Press.
Gramsci, Antonio, 1975 (1949), «La quistione dei giovani», en *Quaderni del carcere*, Turín, Einaudi.
Gurrieri, A. *et al.*, 1971, *Estudios sobre la juventud marginal latinoamericana*, México, Siglo XXI.
Hall, Stanley G., 1915 (1904), *Adolescence: Its Psychology and its relations to Physiology, Sociology, Sex, Crime, Religion and Education*, Nueva York, Appleton Century Crofts.

Hall, Stuart *et al.* (eds.), 1980, *Culture, Media, Language*, Londres, Hutchinson.
Hall, Stuart, 1977, *Los hippies: una contracultura*, Barcelona, Anagrama (*The Hippies: An American Moment*, 1969).
Hall, Stuart; Jefferson, Tony (eds.), 1983, *Resistance Through Rituals. Youth Subcultures in post-war Britain*, Hutchinson, Londres. (*Working Papers in Cultural Studies*, University of Birmingham, pp. 7-8, 1975.)
Hardman, Dale G., 1967, «Historical Perspectives of Gang Research», *Journal of Research in Crime and Delinquency*, IV, 1, pp. 5-27.
Harris, Hary G. (ed.), 1988, *Cholas, Latino Girls and Gangs*, Nueva York, AMS Press.
Hebdige, Dick, 1983, *Sottocultura: il fascino di uno stile unnaturale*, Costa e Nolan, Genova. (*Subculture. The Meaning of Stile.*, Londres, Methuen and Co., 1979.)
—, 1983*b*, «The Meaning of Mod», en Hall y Jefferson (eds.), pp. 87-98.
—, 1983*c*, «Reggae, Rastas and Rudies», en Hall y Jefferson (eds.), pp. 135-153.
—, 1987, *Cut'n'Mix. Culture, Identity and Caribbean Music*, Londres, Methuen.
—, 1988, *Hiding in the Ligth. On Images and Things*, Londres, Routledge.
Hernández, Laura, 1991, «Ideología y lenguaje: El léxico de los chavos-banda», *Signos*, V, I, pp. 49-60.
Hollingshead, August B., 1975 (1949), *Elmstown's Youth*, Nueva York, Wiley.
Hubert, D.; Claudé, Y., 1991, *Les skinheads et l'extrême droite*, Montréal, VLB Editeur.
Huff, Ronald (ed.), 1990, *Gangs in America*, Newbury Park, Sage Publications.
Humphries, Stephen, 1983, *Hooligans or Rebels? An Oral History of Working-Clas Childhood and Youth 1889-1939*, Londres, Basil Blackwell.
I Giorni Cantati, 1989. «Storie orali della cultura giovanile», *I giorni cantati*, 10-11.
Istituto Gramsci, 1977, *Le nuove generazione e la crisi della società*, Roma, Riuniti.
Jaeger, Werner, 1968, *Paideia, Los ideales de la cultura griega*, México, FCE.
Jefferson, Tony, 1983, «Cultural Responses of the Teds», en Hall y Jefferson (eds.), pp. 81-86.
Jenkins, Richard, 1983, *Lads, Citizens and Ordinary Kids. Working-class youth life-styles in Belfast*, Londres, Routledge and Kegan Paul.
Jensen, Jeffrey, 1996, *Metal Heads. Heavy Metal Music and Adolescent Alienation*, Boulder, Westview Press.
Juliano, Dolores, 1985, «Una subcultura negada: l'àmbit domèstic», en Llopart, Prat y Prats (eds.), *La cultura popular a debat*, Barcelona, Alta Fulla, pp. 39-48.
Keniston, Keneth, 1972, *Giovani all'opposizione*, Turín, Einaudi. (*Youth and Dissent*, Nueva York, 1968.)

—, 1981, «Juventud: una nueva etapa de la vida», en *Telpochtl, in Ichpuchtli. Revista de Estudios sobre la Juventud*, 32, México, pp. 49-65.
Kertzer, David; Keith, Jenny (eds.), 1984, *Age and Anthropological Theory*, Londres, Ithaca.
Kett, Joseph F., 1977, *Rites of Passage. Adolescence in America, 1790 to the present*, Nueva York, Basic Books.
Klein, Norman A., 1974, «Counter Culture and Cultural Hegemony: Some Notes on the Youth Rebellion of the 1960s», en Hymes (ed.), *Reinventing Anthropology*, Nueva York, Vintage, pp. 312-334.
Kraemer, Hazel V. (ed.), 1974, *Youth and Culture*, Monterey, Brooks and Cole.
Lagrée, Jean-Charles; Lew-Fai, Paula, 1985, *La Galère. Marginalisations juveniles et collectivités locales*, París, CNRS.
Laing, Dave, 1997 (1985), «Listening to punk», en Gelder y Thornton (eds.), pp. 406-419.
Lapassade, Georges, 1990, *Rap ou la fureur de dire*, París, Loris Talmart.
Lave, Julian *et al.*, 1992, «Coming of Age in Birmingham: cultural studies and conceptions of subjectivity», *Annual Review of Anthropology*, 21, pp. 257-282.
Le Roy Ladurie, Emmanuel, 1980 (1975), *Montaillou, village occitan, de 1292 à 1324*, París, Gallimard. (trad. cas., *Montaillou, aldea occitana de 1292 a 1324*, Madrid, Taurus, 1981.)
Levi, Carlo, 1949, *Cristo si è fermato a Eboli*, Turín, Einaudi.
Levi, Giovanni; Schmitt, Jean-Claude (eds.), 1996, *Historia de los jóvenes*, Madrid, Taurus, 2 vols.
Lévi-Strauss, Claude, 1971, *El pensament salvatge*, Barcelona, Edicions 62 (*La pensée sauvage*, París, Plon, 1962).
Lewis, Oscar, 1986, *Ensayos antropológicos*, México, Grijalbo.
Linton, Ralph, 1942, «Age and sex categories», *ASR*, 7, pp. 589-603.
López Riocerezo, padre, 1970, *Problemática mundial del gamberrismo y sus posibles soluciones*, Madrid, Studium.
Lutte, Gérard (ed.), 1979, *La condizione giovanile*, Roma, Centro di Cultura Proletaria.
—, 1984, *Sopprimere l'adolescenza. I giovani nella società post-industriale*, Turín, Gruppo Abele.
—, 1985, *Il n'y a plus d'adolescence! Les jeunes au Nicaragua*, París, Les Éditions Ouvrières.
—, 1992, *Liberar la adolescencia*, Barcelona, Herder.
Lydon, John *et al.*, 1995, *Rotten. No Irish, no Blacks, No Dogs*, Nueva York, Picador.
Lynd, Robert; Lynd, Helen, 1957 (1929), *Middletown. A Study in Modern American Culture*, San Diego, Harvest.
Maffesoli, Michel, 1990, *El tiempo de las tribus*, Barcelona, Icària (*Le temps des tribus*, París, Méridiens Klincksieck, 1988).
—, 1990*b*. *Aux creux des apparences. Pour une ethique de l'estetique*, París, Plon.
—, 1993, *La contemplation du monde. Figures du style communautaire*, París, Grasset.

Maffi, Mario, 1975, *La cultura underground*, Barcelona, Anagrama.
Mallart, Lluís (ed.), 1993, *Ser hombre, ser alguien. Ritos e iniciaciones en el sur del Camerún*, Barcelona, Publicacions d'Antropologia Cultural, UAB.
Manning, Peter K.; Truzzi, Marcello (eds.), 1972, *Youth and Sociology*, New Jersey, Prentice-Hall.
Marcel, Rodrigo, 1984, *Las bandas juveniles en un pueblo del Estado de México: estudio etnográfico de una banda*, tesis de licenciatura, Escuela de Antropología de Toluca.
Marcus, G. E.; Fischer, M. M., 1986, *Anthropology as Cultural Critique*, Chicago, University of Chicago Press.
Marcus, George E., 1992, «Problemas de la etnografía contemporánea en el mundo moderno», en Clifford y Marcus (eds.), *Retóricas de la Antropología*, Madrid, Júcar, pp. 245-262.
Marcuse, Herbert, 1968, *L'home unidimensional*, Barcelona, Edicions 62.
Margulis, Mario (ed.), 1997, *La juventud es más que una palabra*, Buenos Aires, Biblos.
Martín Serrano, Manuel (ed.), 1994, *Historia de los cambios de mentalidades de los jóvenes entre 1960-1990*, Madrid, Instituto de la Juventud.
Martínez, Roger; Pérez, Jordi D., 1997, *El gust juvenil en joc*, Barcelona, Diputació de Barcelona.
Matza, David, 1973 (1961), «Subterranean Traditions of Youth», en Silverstein (ed.), pp. 252-271.
McNeil, L.; McCain, G., 1996, *Please Kill Me. The Uncensored Oral History of Punk*, Nueva York, Grove.
McRobbie, Ángela; Nava, Mica (eds.), 1984, *Gender and Generation*, Londres, Macmillan.
McRobbie, Ángela (ed.), 1991, *Feminism and Youth Culture*, Londres, Macmillan.
McRobbie, Ángela, 1993, *Postmodernism and Popular Culture*, Londres, Routledge.
Mead, Margared, 1972, «The Adolescent Girl», en *Blackberry Winter*, Nueva York, Morrow, pp. 137-154.
—, 1974, «Adolescence», en Kraemer (ed.): 45-55.
—, 1977, *Cultura y compromiso*, Barcelona, Granica (*Culture and Comitment*, 1968).
—, 1985, *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa*, Barcelona, Planeta (*Coming of Age in Samoa*, 1928).
Mendel, Gérard, 1970, *La crise des generations*, París, Payot.
—, 1972, *La rebelión contra el padre*, Barcelona, Península.
Mitterauer, Michael, 1986, *I giovani in Europa dal Medioevo a oggi*, Roma-Bari, Laterza.
Moncada, Alberto, 1979, *La adolescencia forzosa*, Barcelona, Dopesa.
Monod, Jean, 1966, «Des jeunes, leur langage et leurs mythes», *Les temps modernes*, julio, pp. 74-87.
—, 1967, «Juvenile Gangs in Paris: Toward a Structural Analysis», *Journal of Research in Crime and Delinquency*, IV, 1, pp. 142-165.
—, 1970, «Un air marginal», *L'Homme et la Société*, 16, pp. 303-322.

—, 1971, *Los barjots. Ensayo de etnología de bandas de jóvenes*, Barcelona, Seix Barral (*Les barjots*, París, Juillard, 1968).
Monsiváis, Carlos, 1977, «La naturaleza de la onda», *Amor perdido*, México, Era, pp. 225-252.
Moya, Carlos, 1983, «Informe sobre la juventud contemporánea», *De Juventud*, 9, pp. 17-51.
Muñoz, Antonio, 1985, «El ceremonial comunicativo y la expulsión de la palabra», *Los Cuadernos del Norte*, 29, pp. 32-38.
Murdock, G.; McCron, R., 1983, «Conciousness of class and conciousness of generation», en Hall y Jefferson (eds.), pp. 192-207.
Murphy, Michel D., 1983, «Coming of Age in Seville: the Structuring of a Riteless Passage to Manhood», *Journal of Anthropological Recherarch*, 39, p. 4.
Musgrove, Frank, 1965, *Youth and the Social Order*, Blomington, Indiana University Press.
Muus, Rolf E., 1978, *Teorías de la Adolescencia*, Buenos Aires, Paidós.
Nieto, Antonio, 1985, «Juventud y sexualidad. Una perspectiva antropológica», *De Juventud*, 19.
Ortiz, J. M.; Simoes, S., 1985, «Os Office Boys e a metrópole: Lutas, luzes e desejos», *Devios*, 4, pp. 92-108.
Padiglione, Vincenzo, 1982, «I gruppi d'incontro ovvero le feste del dopo 68», *I giorni cantati*, 2-3, pp. 116-127.
Parsons, Talcott, 1963, «Youth in the context of American Society», en Erikson (ed.), pp. 93-119.
—, 1972 (1942), «Age and Sex in the Social Structure of the United States», en Manning y Truzzi (eds.), pp. 136-147.
Pasolini, Pier Paolo, 1955, *Ragazzi di vita*, Milán, Garzanti.
—, 1981 (1958), *Una vita violenta*, Milán, Garzanti.
Passerini, Luisa (ed.), 1978, *Storia orale. Vita quotidiana e cultura materiale delle classi subalterne*, Turín, Rossenberg e Sellier.
—, 1988, *Autoritratto di gruppo*, Florencia, Giunti.
—, 1996, «La juventud, metáfora del cambio social», en Levi y Schmitt (eds.), vol. II, pp. 381-451.
Paulme, Dénise (ed.), 1971, *Classes et associations d'age en Afrique de l'Ouest*, París.
Paz, Octavio, 1990 (1950), «El pachuco y otros extremos», *El laberinto de la soledad*, México, FCE, pp. 9-25.
Pitt-Rivers, Julián, 1979, «Quand nos aînes n'y seront plus», en VV. AA., *La sagesse et le désordre*, París, Méridiens.
Platón, 1981, *República*, Madrid, vol. III.
Poniatowska, Elena, 1988 (1971), *La noche de Tlatelolco*, México, Era.
Portelli, Sandro, 1988, «Bruce Springsteen: Working Class Hero?», *Nous Horitzons*, 108, pp. 25-33.
Posa, Elena, 1987, «La cultura de la contestació. De yé-yés a punkies», en Ucelay da Cal (ed.), pp. 420-451.
Proust, François (ed.), 1986, *Les jeunes et les autres*, París, Centre de Recherche Interdisciplinaire de Vaucresson.
Racionero, Luis, 1983, *Del paro al ocio*, Barcelona, Anagrama.
Ramírez, Eugenia, 1991, *De jóvenes y sus identidades. Socioantropología de la etnicidad en Euskadi*, Madrid, CIS.

Reguillo, Rossana, 1991, *En la calle otra vez. Las bandas: identidad urbana y usos de la comunicación*, Guadalajara, ITESO.
Reich, Wilheim, 1978, *Problemas sexuales de los jóvenes*, Barcelona, Síntesis.
Roberts, Keneth, 1983, *Youth and Leisure*, Londres, George Allen and Unwin.
Rodríguez, Félix (ed.), 1989, *Comunicación y lenguaje juvenil*, Madrid, Fundamentos.
Romaní, Oriol, 1982, *Droga i subcultura. Una història cultural del «haix» a Barcelona*, Barcelona, tesis doctoral, Universitat de Barcelona.
—, 1983, *A tumba abierta. Autobiografía de un grifota*, Barcelona, Anagrama.
—, 1985, «La introducción de la droga en la cultura juvenil», *De Juventud*, 17, pp. 91-101.
Roszak, Theodore, 1973, *El nacimiento de una contracultura*, Barcelona, Kairós.
Roué, Marie, 1984, «"Assurer son cuir". Modes d'adquisition, de circulation et fonction de signe dans le vêtement des rockers», *L'Ethnographie*, 30, pp. 213-226.
—, 1986, «La Punkitude, ou un certain dandysme», *Anthropologie et Sociétés*, X, 2, pp. 37-55.
Rouleau-Berger, Laurence, 1987, «Modes de vie et cultures de jeunes urbains», en VV. AA., *Ethnologues dans la ville*, Lyon, CTHS, pp. 101-108.
Sáez Marín, Juan. 1988. *El Frente de Juventudes. Política de juventud en la España de posguerra, 1937-1960*, Madrid, Siglo XXI.
Saint-Pierre, Caroline de, 1991, *Mode de socialité d'une population de jeunes dans un quartier de ville nouvelle*, París, DEA, EHESS.
Salcedo, Ernest, 1974, *Integrats, rebels i marginats. Subcultures juvenívoles al País Valencià*, València, L'Estel.
San Román, Teresa, 1989, *Vejez y cultura*, Barcelona, Fundació la Caixa.
Sánchez Jankowsky, Martín, 1991, *Islands in the Street. Gangs and American Urban Society*, Los Ángeles, University of California Press.
Sansone, Livio, 1988, «Tendencias en blanco y negro: punk y rastafarianismo», *De Juventud*, 30, pp. 73-86.
Schlegel, A.; Barry III, H., 1991, *Adolescence. An Anthropological Inquiry*, Nueva York, The Free Press.
Schultze, Quentin *et al.*, 1991, *Dancing in the Dark. Youth, Popular culture and the Electronic Media*, Michigan, William B. Erdmans.
Shaw, C. R.; McKay, H., 1969 (1927), *Juvenile Delinquency and Urban Areas*, Chicago, University of Chicago Press.
Shore, Chris, 1994, «Anthropology, Policy and the "Problem" of Youth», *Anthropology in Action*, I, 1.
Sierra i Fabra, Jordi, 1986, *Historia de la música rock*, Barcelona, Edicomunicación.
Silverstein, Harry (ed.), 1973, *The Sociology of Youth: Evolution and Revolution*, Nueva York, McMillan.
Spencer, Paul (ed.), 1990, *Anthropology and the Riddle of the Sphinx. Paradoxes of Change in the Life Course*, Londres, Routledge.

Terray, Emmanuel, 1977, «Clase y conciencia de clase en el reino abrón», en Bloch (ed.), *Análisis marxistas y antropología social*, Barcelona, Anagrama.
Thompson, Edward P., 1972, «"Rough Music". Le Charivari anglais», *Annales ESC*, 27, 2, pp. 285-312.
Thornton, Sara, 1995, *Club Cultures. Music, Media and Subcultural Capital*, Cambridge, Wesleyan University Press.
Thrasher, Frederik M., 1963 (1926), *The Gang. A Study of 1313 gangs in Chicago*, Chicago, University of Chicago Press.
Trías Mercant, Sebastián, 1967, «Apuntes para una clasificación de grupos juveniles», *Revista del Instituto de la Juventud*, 13, pp. 61-95.
Tullio Altan, Carlo, 1974, *I valori difficili*, Milán, Bompiani.
Turnbull, Colin, 1984 (1960), *Los pigmeos, el pueblo de la Selva*, Barcelona, Javier Vergara.
Turner, Ralph H.; Surace, Samuel J., 1997 (1956), «Zoot-suiters and Mexicans: Symbols in crowd behavior», en Gelder & Thornton (eds.), pp. 379-387.
Ucelay Da Cal, Enric (ed.), 1987, *La joventut a Catalunya al segle XX. Materials per a una història*, Barcelona, Diputació de Barcelona.
Umbral, Francisco, 1983, *Diccionario Cheli*, Barcelona, Grijalbo.
UNESCO, 1983, *La juventud en la década de los 80*, Salamanca, Sígueme.
Urteaga, Maritza, 1990, «Rock, violencia y organización», *Topodrilo*, 14, pp. 67-69.
—, 1992, «Jóvenes urbanos e identidades colectivas», *Ciudades*, 14, pp. 32-37.
—, 1993, «La música étnica como ritual», *Cuadernos del Norte*, Chihuahua, pp. 27-28.
—, 1995, *Nuevas Culturas Populares. Rock mexicano e identidad cultural en los 80's*, tesis de maestría, México, INAH.
—, 1996, «Chavas activas punks: la virginidad sacudida», *Estudios Sociológicos*, XIV, 40, pp. 97-118.
Valenzuela, José Manuel, 1988, *¡A la brava ése! Cholos, punks, chavos banda*, Tijuana, El Colegio de la Frontera Norte.
Van Gennep, Arnold, 1986 (1909), *Los ritos de paso*, Madrid, Taurus.
Veltroni, Walter, 1977, *Il PCI e la questione giovanile*, Roma, Newton Cropton.
Vergés, Ricard (ed.), 1997, *La edad de emancipación de los jóvenes*, Barcelona, Centre de cultura Contemporània.
Vidal-Naquet, Pierre, 1974, «Les jeunes. Le cru, l'enfant grec et le cuit», en Le Goff y Nora (eds.), *Faire l'histoire. Nouveaux objets*, París, Gallimard.
VV. AA., 1992, *La jeunesse et ses mouvements*, París, CNRS.
Wendel, Helena, 1994, *Cenas Juvenis. Punks e darks no espetáculo urbano*, São Paulo, Scritta.
Whyte, William F., 1972, *La sociedad de las esquinas*, Mexico, Diáfora (*Street Corner Society*, Chicago, University of Chicago Press, 1943).
Willis, Paul, 1978, *Profane Culture*, Londres, Routledge and Kegan Paul.
—, 1980 (1976), «Notes on Method», en Hall *et al.* (eds.), pp. 88-95.

—, 1988, *Aprendiendo a trabajar. Cómo los chicos de la clase obrera consiguen trabajos de clase obrera*, Madrid, Akal (*Learning to Labour*, Andershot, Gower, 1977).
—, 1990, *Common Cultures. Symbolic work at play in the everyday cultures of the young*, Boulder, Westview Press.
Wolf, Daniel R., 1991, *The Rebels. A Brotherhood of Outlaw Bikers*, Toronto, University of Toronto Press.
Wulff, Helena, 1988, *Twenty girls. Growing-up, Ethnicity and Excitement in a South London Microculture*, Estocolmo, Stockholm Studies in Social Anthropology.
—, 1993, «Memories of Manhattan: Managing Global Experience Locally», *XIII Congreso Internacional de Ciencias Antropológicas y Etnológicas*, México, mimeo.
—, 1995, «Introducing youth culture in its own right», en Amit-Talai y Wulff (eds.), pp. 1-18.
Yinger, John Milton, 1982, *Countercultures*, Nueva York, The Free Press.
Yonnet, Paul, 1988, *Juegos, modas y masas*, Barcelona, Gedisa.
Zárraga, José Luis, 1986, *La inserción social de los jóvenes*, Barcelona, Informe Juventud en España, Centre Joventut i Societat.
Zemon-Davis, Nathalie, 1971, «The Reasons of Misrule: Youth and Charivaris in Sixteenth-Century France», *Past & Prese* pp. 41-75.

ÍNDICE